القانون والمجتمع

تمهيد *

ما من شك فى ان عبارة « القانون والمجتمع » ـ المتخذة عنوانا لبحوث هذا العدد ـ تبعث فى الذهن ، أول ما تبعث ، تساؤلاً هاما عن مدى قوة الوشيجة التى تربط بين شطرى هذا العنوان. اهى رابطة عارضة تغدو وتروح ، وتقوى وتضعف ، تبعا لتقلب الأحداث والأزمات .. ؟ ام هى عروة وثقى تجمع بينهما فلا فكاك لهما منها ، ولا انفصال لأحدهما عن الآخر .. ؟

سبق فلاسفة اليونان الى الجواب على هذا التساؤل بما يؤكد المعنى الثانى قائلين "Ubi Societas, ibi jus; Ubi jus, ibi societas" أى « انى توجد الجماعة يوجد القانون ، وانى يوجد القانون توجد الجماعة » .

واذا تأملنا هذا القول وجدناه يشير فى الحقيقة قضيتين متكاملتين : فهو من ناحية يقرر حقيقة ـ ترقى الى مستوى المسلمات الأولية ـ وهى « **ربط القانون بالمجتمع** » ذلك لأن القانون

* كتب التمهيد وراجع المادة العلمية للدراسات المنشورة فى هذا العدد الدكتور عثمان خليل عثمان الخبير الدستورى بمجلس الأمة الكويتى .

هو « مجموعة من القواعد العامة الملزمة لتنظم سلوك الانسان فى الجماعة » ومن ثم لا وجود له الا فى نطاق مجتمع ، فلا يتصور عقليا ان يوجد القانون خارج المجتمع ليعيش فى فراغ . حقا ان هنالك قوانين طبيعية لازمت الكون قبل ظهور البشر عليه ، وستلازمه ما بقى ولو خلا من بنى البشر كافة ، ولكن هذه القوانين الطبيعية ليست هى « القانون » بالمعنى المقصود الذى ذكرناه .

اما القضية الثانية (التى يتضمنها القول السابق ايراده) فهى الحقيقة العكسية التى تؤكد « **ربط المجتمع بالقانون** » .. **فهل يرقى هذا** الربط كذلك الى مستوى المسلمات الاولية بحيث لا يمكن قيام مجتمع بغير قانون .. ؟

يبدو هذا الوجه بديهيا كسابقه او يكاد .

اما **البداهة** هنا فمردها الأول ان المقصود « **بالمجتمع** » معنى ادق واكثر تقدما من مجرد اللقاء او التجمع العابر ، فقد يلتقى الناس مصادفة عند ملتقى الطرق مثلا او موارد المياه او ما الى ذلك ، فاذا ما مرت الصدفة مضى كل الى حال سبيله لا يلوى على شىء ، فمثل هذا اللقاء او التجمع ، لا يصل الى مستوى « المجتمع » الذى نتحدث عنه ، ذلك ان المجتمع يفترض قدرا من التنظيم ـ ولو كان بدائيا ـ بحيث تظهر رغبة الناس فى العيش معا لتحقيق اغراض مشتركة ، ولتعاطى منافع متبادلة ، ولاقتسام العمل لاشباع الحاجات التى تلزمهم او لدرء الأخطار التى تتهددهم ، « وفى سبيل تنظيم هذه المنافع وبقائها يجب ان يكون هناك مرجع معترف به يمكن للجماعة ان تلتف حوله وتنتمى اليه وبهذه الطريقة تنشأ التكتلات المتعددة التى يتألف منها النظام الاجتماعى » (١) . وعليه فالمجتمع المقصود يجب ان يكون على شىء من التنظيم ، ولا تنظيم بغير **سلطة عامة تسنده** وتكفل احترامه (٢) . هذا المجتمع القائم على ضرورة « التنظيم » و « السلطة العامة » هو بذلك « مجتمع قانونى » ، لان قواعد هذا التنظيم التى تكفلها سلطة عامة هى ما يسمى « بالقانون » كما سبق القول . وعليه يكون من البداهة ان وجود « المجتمع » يستلزم وجود « القانون » الذى يحكمه .

ونذكر بصدد هذا التلازم بين المجتمع والقانون ، ان اول مجتمع فى تاريخ البشرية عندما بدأ بآدم وحواء ، قد لازمه القانون منذ بدئه ، فقد صاحب نشأته امر ونهى من الله سبحانه وتعالى ، وكان لامتثال الأمر ثواب وعلى مخالفة النهى جزاء ، وفى ذلك يقول الله تعالى : « **وقلنا يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها** رغدا حيث شئتما ولا **تقربا** هذه الشجرة **فتكونا من الظالمين** . فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم فى الارض مستقر ومتاع الى حين ، فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب الرحيم . قلنا اهبطوا منها جميعا فاما يأتينكم منى هدى **فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون . والذين كفروا وكذبوا بآياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون** » (الآيات ٣٥ ـ ٣٩ من سورة البقرة) .

---

(١) Leslie Lipson : **الحضارة الديمقراطية ـ الطبعة ٢ ـ ١٩٦٤ تعريب فؤاد موسانى وعباس العمر (بيروت) ص ١٢ .**

(٢) يلاحظ ان ارسطو قد ارجع هذه السلطة الى البداهة وطبيعة الاشياء حيث انها توجد ايضا فى الكائن الحى متمثلة فى سلطان العقل على الغريزة . (السياسة لارسطوطاليس ، تعريب احمد لطفى السيد عن ترجمة بارتلمى الفرنسية ، طبعة الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة ص ١٠٢) .

هذا ولا يخفى ان التلازم بين المجتمع وقانونه يستتبع ان يتطور القانون ايضا بتطور المجتمع ، عبر الآفاق والأزمان ، ولا نعنى بذلك حتمية التلازم التام فى خطو كل منهما ، فقد يسبق **القانون المجتمع فى اتجاه ما ليشده الى خير يرتجى فيه** ، وقد يتخلف القانون عن المجتمع قليلا أو كثيرا فى مجال آخر ليمنع خطوه فيه أو يعوقه ، لانه يوجس شرا منه . وفى هذا وذاك يؤدى القانون وظيفته الاجتماعية كأداة توجيه واصلاح للمجتمع .

اذا كان ذلك ، فلماذا قلنا ان « ارتباط المجتمع بالقانون امر بديهى او يكاد .. ؟

قلنا « يكاد » لنترك مجالا لقول القائلين بتصور **« مجتمع بغير قانون »** ، ولعل اقرب هؤلاء الى الذهن انصار « المذهب الفوضوى » أو « الفوضوية Anarchisme » (برغم الشذوذ الواضح فى وصف الفوضوية بأنها « مذهب » لان المذهب يقوم على اصول وضوابط مما يتناقض كلية مع الفوضى) . فالفوضويون — وفى مقدمتهم امثال برودون وباكونين — يرون أن منشودهم هو الحرية المطلقة والعدالة التامة ، دون طاعة لخالق أو لمخلوق ويرون كذلك انه يعوق هذا الهدف قيام الدولة ووجود القانون والملكية الفردية ، وعليه فالدولة شر ، والقانون شر ، والملكية الفردية شر ، ولذلك كفروا بها جميعا وبالله ، ونادوا بالثورة عليها كافة ليحل محلها **التعاون الاختيارى بين الناس** . على أن بعضهم يرون ضرورة الرجوع فى هذا التنظيم الجديد للعلاقات الاجتماعية الى « العقل والعلم » .

هذا الضرب الفوضوى من التفكير يرى اذاً ان المجتمع يمكن تحققه **« بدون قانون »** ولكن عندما يضطر للقول بالرجوع الى « العقل والعلم » يكون فى الحقيقة قد عاد الى جادة « القانون » او الى الجادة المؤدية فى النهاية حتما الى « القانون » تعبيرا عن « العقل والعلم » .

على ان هناك نهجا آخر من الفكر يقول — لا بامكان — بل بحتمية مجيء مجتمع بغير قانون ولكن هذا النهج لا يبدأ بالغاء الدولة والقانون وانما ينتهى الى ذلك . ونعنى هنا الفكر الاشتراكى الماركسى ، وجمهور من التزموا بآراء ماركس فى مصير الدولة والقانون .

ويقيم هذا النهج رأيه فى حتمية هذا المصير على اساس علمى (سميت الاشتراكية من اجله بالاشتراكية العلمية) معتمدا على التفسير المادى للتاريخ منذ مهده ، وهو ما يعرف باسم « المادية التاريخية Matérialisme historique » . ويرد هذا التفسير كل التطور التاريخى للبشرية الى الصراع الحتمى بين الطبقات بسبب الملكية الفردية ، ويؤمن كذلك بحتمية المصير فى هذا التطور ، وهو انتصار الطبقة العاملة الفقيرة (البروليتاريا) ، انتصاراً يحقق فى مرحلته الاولى القضاء على الراسمالية (أو البورجوازية) ويعمل خلال هذه المرحلة على اجتثاث جذور الراسمالية ومخلفاتها ، وذلك بفضل دكتاتورية الأغلبية العمالية اللازمة فى تلك المرحلة لتحقيق هذه العملية ولتهيئة الجو للمرحلة الحاسمة التالية المقصودة بالذات وهى مرحلة « الشيوعية » . فاذا ما تحققت هذه الأخيرة اصبح المجتمع طبقة واحدة — هى الطبقة العمالية — وذابت فيها سائر الطبقات ، وبذلك ينتقل الوضع من « المجتمع الطبقى » القديم الى **« مجتمع لا طبقى »** جديد حيث يبلغ الناس من الوعى الاشتراكى والدافع الذاتى التلقائى ما يجعلهم يقبلون على الانتاج ويزيدونه ولا يأخذ كل الا ما يلزمه ، ومن ثم يعيش المجتمع الجديد على اساس المبدأ الشيوعى القائل : **« من كل حسب قدرته ولكل حسب حاجته »** وبهذا التعاون الاختيارى اللاطبقى

والتوحيد الارادي بين ابناء الامة ، تنتهي مرحلة دكتاتورية البروليتاريا ، ويصبح المجتمع في غير حاجة لقوة او لسلطة عامة ، كما ينتفي تحكم ارادة في ارادة او خضوع انسان لانسان .

وبذلك يأفل نجم الدولة ذاتها ، وتختفي من الوجود بزوال اسباب وجودها (وهي في نظر هؤلاء الاشتراكيين انما وجدت لحفظ سيطرة طبقة على غيرها) ، ومن ثم ايضا لا تكون حاجة ولا مكان في ذلك المجتمع الشيوعي للقانون ، اذ تنتفي الحاجة فيه لأي امر او نهي .

بهذا النحو من التفكير الاشتراكي ينتهي الامر الى زوال الدولة والقانون – يوما قرب او بعد – وحينئذ يتحقق في المجتمع الشيوعي « **مجتمع بغير قانون** »(٢) .

ولئن كان خطأ المذهب الفوضوي من الوضوح بمكان فان الاشتراكية العلمية في تفسيرها وفي تسلسلها المرحلي السابق حتى زوال الدولة والاستغناء عن القانون قد اتسمت بمسحة براقة استهوت الكثيرين ، ولكن يكفي لكشف الخطأ في تقديراتها – في خصوصية الدولة والقانون التي تعنينا في هذا المقام – أن الثورة الاشتراكية السوفيتية التي نجحت وطبقت منذ سنة ١٩١٧ لا تزال حتى اليوم ابعد ما تكون عن احتمال زوال الدولة (والقانون بالتالي) بل على العكس من ذلك ازدادت قوة الدولة هنالك الى ابعد الحدود ، حتى أن ستالين – احد عمالقة الفكر الاشتراكي الماركسي – قد جابه توقعات ماركس ولينين بهذا الخصوص مؤكدا ان الدولة لا تزول في بلد معين بمجرد بلوغها المرحلة الشيوعية ، بل يلزم اولا ان تعم الشيوعية كل بلاد العالم (الشيوعية العالمية) ، اما قبل ذلك فيجب أن تقوى الدولة لحماية نفسها ومثيلاتها من مخاطر الدول الراسمالية المحيطة بها .

ولسنا نبالغ ازاء ذلك اذا قلنا ان توقع زوال الدولة والقانون على هذا السياق ليس فقط ضربا من الخيال ، بل هو اغراق في غير المعقول من الخيال .

من أجل هاتين النظريتين الشاذتين – الفوضوية وحتمية زوال الدولة والقانون – استعملنا كلمة « **يكاد** » التي يمكننا الآن اسقاطها بعد ايضاح مدى الشذوذ في هاتين النظريتين لكي نقول دون تحفظ انه من المسلمات ايضا انه « لا مجتمع بغير قانون » .

• • •

لكن لماذا يخضع المجتمع القانون .. ؟

ليس يكفي في ذلك ما انتهينا اليه فيما سبق من تلازم حتمي بين المجتمع والقانون ، فهذه حقيقة او ضرورة واقعية تحتاج – برغم رتابتها التاريخية – الى معرفة اساسها الفلسفي ومبررها الشرعي . فلماذا يخضع المجتمع للقانون .. ؟ او بعبارة اخرى : **لماذا تخضع ارادة الانسان للقانون وهو بدوره تعبير عن ارادة انسانية تصدر باسم الدولة او سلطة من السلطات العامة .. ؟**

افاض في الاجابة على هذا السؤال « **الخالد** » الدكتور سمير عبد السيد تناغو في مقاله المنشور في هذا العدد بعنوان « القانون والارادة » مبينا بادىء ذي بدء « ان ارادة الانسان في نظر فلاسفة

(٢) يرى بعض الفقهاء أن هذه الشيوعية فيما تنتهي اليه من زوال الدولة والسلطة العامة والقانون ليست الا نوعا من « الفوضوية » وان الخلاف فقط في فورية التحول الفوضوي او عدم فوريته .

القانون اما **خاضعة لقيود** تؤدى الى المحافظة عليها**او مطلقة من كل قيد** بما يؤدى الى تحطيمها ، او **غير موجودة على الاطلاق »** .

ومن بين هذه الاتجاهات الفلسفية الثلاثةناصر الباحث أولها مقدرا انه « لا توجد حرية مطلقة للارادة فى اى دولة من الدول ، لاى فردمن الافراد سواء كان حاكما او محكوما . فالجميع يخضعون للقانون ، وضرورة خضوع الارادة للقانون ، هو ما يفرضه القانون الطبيعى وما يقرره العقل.. فالحماية الحقيقية لحرية الارادة لا تكونالا عن طريق اخضاع كل ارادة لمبادىء العقل واحكام القانون الطبيعى .. »(٤) .

لذلك كان لنظرية القانون الطبيعى نصيبالأسد فى هـذا المقال حيث فصل مقوماتها فى صورتها الأصلية التى وضعها أرسطو « فيلسوفالفلاسفة » مع تركيز الاضواء على عدم الخلط بين « القانون الطبيعى » و « القانون الوضعى » ،لان فىالفصل بينهما جوهر الحماية لحرية الارادة، بينما يؤدى الخلط بينهما الى عكس ذلك تماما ،وهذا هو « الانحراف » الذى أصاب النظرية فيما بعد (والذى دحضه المقال) سواء على يد هوبز(عندما أعتبر « عقل الدولة أو المشرع » هو مصدر القانون الطبيعى ، ومن ثم اطلقت ارادة الحاكم دون قيد) أو على يد هيجل (اذ رأى ان الدولة انما هى تجسيد للالوهية على الأرض وأوجببالتالى عبادتها وبرر استبدادها ــ فى الداخل وفى الخارج ــ ومهد الطريق للفاشية والنازية وما اليهما) .

واذا خلصنا نظرية القانون الطبيعى من هذا الانحراف نجد المقال يتابع ما مرت به من تطورات لاحقة بدءاً بما سماه « **تعبيراً حديثاً** »عنها من خلال نظرية العقد الاجتماعى (التى سبق اليها أفلاطون ثم تطورت تباعاً لدى هوبز ولوك وروسو) ونظرية سلطان الارادة (فى فلسفة كانت) . ثم ما تلا ذلك من مسيرة لهذه النظريةفى خضم الفلسفات المعاصرة (كفلسفة الحياة وفلسفة الجوهر ، وفلسفة الوجودية بشعبتيهاالمؤمنة والملحدة وغيرها) حتى صار موقفها فى القرن العشرين على نحو ما استظهره المقال من انتظرية القانون الطبيعى « **تحتل مكان الصدارةحتى الآن فى القانون الحديث** » .

أما الاتجاهان الآخران فى شان حرية الارادة(وهما الاتجاه القائل بالحرية المطلقة لها ، والاتجاه العكسى نحوانكار هذه الارادة اصلاً) فقد اقتضىالمقام تناولهما بالايجاز الملائم ، بدءاً بفلسفة نيتشه (او نظرية ارادة القوة) القائمة على أساس انهليست هناك حقيقة فى الحياة سوى ارادة الانسان ، ارادة مطلقة متحررة من كل قيد اخلاقى اودينى ، وليس يخفى ان هذا الاطلاق يحمل معول « اهدار تلك الارادة وتحطيمها بدرجة تفوق كلتصور » ، وانتهاءً بالفلسفات المنكرة للارادة متمثلةً فى مذهب الشك بزعامة باسكال ، ومذهبالمادية التاريخية بزعامة ماركس وانجلز .

---

(٤) من مظاهر هذه « الاخلاقية » المزعومة للارادة القولباطلاق « الحق » باعتباره ــ وفقا للرأى الرجح ــ قدرة ارادية ، ولذلك قيل : « ان الحق ، مطلقاً من كل قيد ،لم يكن الا صورة مصطنعة او مجرد اسطورة ، فالحق المطلق لم يوجد ابداً ولا يصح التفكير فيه ، الا ان وجوده يعنى عدموجود القانون ، بل عدم الحق ذاته » . (د . عبد الحى حجازى ، المدخل لدراسة العلوم القانونية ، ــ الحق ــ ،مطبوعات جامعة الكويت ، سنة ١٩٧٠ ، ص ١٢ وما بعدها ، والمراجع التى اشار اليها) .

وبعد هذه السبحات الفلسفية ـ كراً وفراً ـ استطاع الباحث أن يقرر باطمئنان ، في ختام البحث رجحان مبدأ « **تقييد الارادة** » قائلاً : « فلتخضع ارادة الانسان للعدل والعقل ، فهذا هو الطريق الوحيد الى حريتها الحقيقية » .

وهذا القول الذى تنتهى اليه حديثاً ، يتجاوب تماماً مع ذلك القول الذى بدأ به ارسطو قديماً عندما قال : « **اذا كان الانسان الذى بلغ كماله الخاص كله هو اول الحيوانات ، فانه حقا آخرها ايضاً متى حيى بلا قوانين وبلا عدل** »(٥) .

• • •

قواعد الدين والاخلاق تكمل مهمة القانون في ضبط حياة المجتمع :

ليس مقتضى ما سبق من ربط حتمى بين القانون والمجتمع ان القانون يحتكر مهمة تنظيم السلوك وحكم الروابط كافة في الجماعة ، فالقانون يقف فقط عند تنظيم علاقات الانسان مع غيره من الناس (ولا يجاوز ذلك الى علاقة الانسان بربه أو الى علاقته بنفسه او بضميره ، الا على سبيل الاستثناء) . على أن القواعد القانونية لا تغطى كل صور علاقة الانسان بغيره من الناس في الجماعة وانما تحكم قدرا منها فقط ، وبناء على ذلك نجد ـ من وراء القانون ـ قواعد الدين والأخلاق واصول المجاملات لتحكم سائر العلاقات التى لم يتناولها القانون ، ولكن باسلوب يختلف عن اسلوب القانون من حيث الجزاء ، فجزاء قواعد القانون مادى وضعى يكفل احترام تلك القواعد ، ولو اقتضى الامر الالتجاء الى المحاكم واستعمال القوة الجبرية التى بيد السلطة العامة (٦) .

ولئن كان الرباط وثيقاً حتماً بين مختلف هذه القواعد (القانونية وغيرها) ـ اذ جميعها تستلهم العقل واحكام القانون الطبيعى من جهة ، وهدفها جميعاً كذلك هو خير المجتمع وسعادته ـ الا ان التلازم غير حتمى بين القانون وغيره من القواعد وبذلك امكن ـ على سبيل الاستثناء ـ ان تتعارض احكام القانون مع احكام الدين او الاخلاق ، مثال ذلك تنظيم القانون للمعاملات الربوية او للبغاء الرسمى ، حيث يأبى الدين ذلك والأخلاق . ولئن كان القاضى ملزماً في مثل هذه الحالات بتطبيق القانون الوضعى ، وكانت المسئولية الدينية والاخلاقية تنصب اصلاً على المشرع الذى ابتدع القانون اللاديني او اللااخلاقى ، الا ان الامر يدق جداً في بعض الحالات لعل أعمها واكثرها شغلاً لبال الباحثين والدينيين والاجتماعيين حالة تعارض دوافع الأخلاق والشفقة مع قانون العقوبات او الجزاء ، وبصدد جريمة هى أخطر الجرائم ، الا وهى **القتل** وذلك فيما يسمى « بقتل المرحمة » أو « القتل بدافع الشفقة » . هنا تقف المعانى الانسانية والاخلاقية وجهاً لوجه ضد نص القانون ، جاهدة أن تعطل حكمه وتخلص رقبة القاتل بل ولتقرر انه « **غير مذنب** » .

---

(٥) ارسطوطاليس ، تعريب احمد لطفى السيد ، المرجع السابق ، ص ٩٧ .

(٦) ونشير هنا فقط الى تشكك البعض في اشتراط هذا الجزاء « المادى » كركن في القاعدة القانونية ، وهو تشكك يخفف ـ على الاقل ـ من حدة تشكك آخرين في توفر صفة « القاعدة القانونية » لقواعد القانون الدستورى والقانون الدولى العام ، وانى منهم .

هذه المعضلة القانونية ، الدينية ، الاخلاقية،هى موضوع المقال المنشور فى هذا العدد للدكتور عبد الوهاب حومد ، وفيه بيان لاهم الوقائع التى حدثت فى العالم من هذا القبيل،على تنوع صورها وتباين ملابساتها ، ومع بيان ما انتهى اليه القضاء فى كل منها . ثم عقب الدكتور على ذلك بالمعركة الجدلية الحادة التى نشبت — ولا تزال — بين أنصار التبرئة وأنصار الادانة فى هذا النوع من القتل ، وقد غطى هذا الجدل مختلف النواحى الدينية والاخلاقية والطبية والقانونية للمشكلة ، كما تناول حكم الحالات التى يقع فيها القتل برضاء المجنى عليه (وربما بتوسله) أو بموافقة ذويه ورجائهم . ولست أشك فى أن سيكون لكل قارىء للمقال موقف خاص لا يخلو من شىء من « الحيرة » بين عامل الكره للاجرام وعامل الرحمة والشفقة .. فليس الامر فى تقديرى تعارضاً بين رأيين بقدر ما هو صراع بين عاطفتين .

ولئن كان « القتل بدافع الشفقة » قد حير الكاتب والقارىء فى المقال السابق ، فان مشكلة « الاجرام » **عموماً** — فيما وراء تلك الحالة الخاصة ومثيلاتها — تعتبر مشكلة خطيرة كأكثر ما يكون الخطر على المجتمع . وهو خطر ظل يتزايد ويتنوع منذ سن قابيل سنة الاجرام بقتل اخيه هابيل وسيظل الامر فى تطوره هذا — جريمة وعقابا — تبعا لتطور الجماعات المتواصل . وكما ان الغرائز هى المحرك لكل عدوان ، فهى ايضا المحرك لكل دفاع فى مواجهة هذا العدوان ، سواء أكان هذا « الدفاع الشرعى » صادراً من المعتدى عليه أم من قبل المجتمع الذى ينتمى اليه ذلك الفرد ، وبذلك يرتد الى الغرائز كل من العدوان ، والدفاع الفردى ، والدفاع الاجتماعى ضده .

فما هو موقف القانون من هذه المشكلة الاجتماعية الخطيرة الشأن .. ؟

تناول هذا الموضوع بالبحث — من الناحيتين العامة والعربية — الدكتور حسن المرصفاوى فى مقاله بهذا العدد وعنوانه « الدفاع الاجتماعى ضد الجريمة ووضعه فى المجتمع العربى » . وقد مهد للموضوع بكلمة عن تزايد الاجرام مع الزمن وتنوع الجريمة، وبكلمة اخرى عن الغرائز باعتبارها منشأ الاجرام ، ومنشأ حق « الدفاع الاجتماعى » ضد الجريمة .

ولما كانت الجريمة — على حد تعبير الباحث — ظاهرة اجتماعية متطورة بتطور المجتمعات ، وهى بهذا تحتاج الى تقصى أسبابها فى سبيل مكافحتها وتدعو — فضلاً عن مجازاة المجرم — الى محاولة اصلاحه وتقويمه بغية اعادته الى الجماعة ، كان لزاماً أن يتناول المقال أولا — وبالتفصيل المناسب — تطور الفكر الفلسفى بالنسبة الى العقاب عبر العصور (عصر الانتقام الفردى ، فعصر الانتقام الالهى والانتقام العام ، ثم العصر الانسانى ، فالعصر الحديث) . ومن خلال هذه المسيرة عرض لفكرتى « الاختيار والجبر » كأساس للمسئولية الجنائية ، فان كانت الاولى كان أساس العقاب هو المسئولية الادبية أو الاخلاقية وكان طابعه القسوة . أما ان كانت فكرة الجبر فقد اصبح اساس العقاب هو دفاع المجتمع عن نفسه ضد الافعال الضارة بكيانه مع الاهتمام باصلاح الجانى . كما عرض فى مرحلة العصر الحديث للمدرسة التقليدية (بصورتيها الاولى ، والثانية أو الجديدة) فالمدرسة الوضعية، ثم اختار للبحث بعضاً من المذاهب التوفيقية أو المدارس الوسيطة .

وفي ضوء نتائج هذا العرض التاريخي دلف الى « الدفاع الاجتماعي » ذاته مشيرا الى الآراء الرائدة بصدده ومؤثرا منها ـ هنا ـ بالدراسة رأي « مارك انسل » (قائد حركة الدفاع الاجتماعي الحديث ضد الجريمة) مع بيان مدى سياسة الدفاع الاجتماعي في التشريعات الحديثة. ومن بعد ذلك أتم البحث بالكلام عن « **الدفاع الاجتماعي والمجتمع العربي** » ، ثم بخاتمة اجملت مضمون المقال . وضمنها خمسة بنود ، وجدتها السبيل الى مكافحة الاجرام عندنا ، **على ان « يجري تطبيقها كليا او جزئيا وفقا للظروف الخاصة بكل مجتمع من المجتمعات العربية »** .

● ● ●

القانون وشؤون المجتمع الاقتصادية :

اذا كان القانون من المجتمع على ما رأينا من تلازم واهمية واحاطة ، فان في مقدمة الامور الاساسية التي يعالجها القانون في المجتمع الشؤون الاقتصادية ، واذا صح القول بان القانون بكل ذلك : « **يقوم في المجتمع بنفس دور الاعصاب في الجهاز العضوي** » ، فانه لا يقل صحة القول بان للثروة (وهي العمود الفقري للاقتصاد ، انتاجا وتداولا وتوزيعا) امتدادها في مختلف فروع القانون ، بل ولا تكاد تخلو من امتدادها جزئيات كل فرع . كذلك لا يخفى عمق تأثر القواعد القانونية بالاعتبارات الاقتصادية ، وعمق تأثير القانون في التطورات الاقتصادية . ويكفي ان ينظر الانسان الى التغييرات الجذرية التي مست فلسفة القانون واتجاهاته نتيجة للفلسفة الاقتصادية الماركسية في الدول الاشتراكية من جهة ، وان ينظر من جهة اخرى الى الدور الخطير الذي تؤديه القوانين في دول المعسكر الغربي لمقاومة زحف الايديولوجية الاقتصادية الاشتراكية . ولقد حدا عمق هذا التفاعل الى التساؤل عما اذا كانت **الاعتبارات الاقتصادية هي التي تحكم وتحدد القواعد القانونية ، ام ـ على العكس ـ يخضع علم الاقتصاد لارادة القانون .. ؟**

بهذه المعاني بدأ الدكتور حازم الببلاوي مقاله المنشور في هذا العدد وعنوانه « **الحقائق الاقتصادية والفن القانوني** » دون أن يسهب في بحث هذه النواحي الفلسفية المجردة ، على حساب الحقائق الاقتصادية ، التي يستهدف التوسع في بحثها بالذات . ولهذا انتهى في المقدمة الى تلك النتيجة العامة وهي : « أن هناك علاقة تأثير متبادل بين القانون والاقتصاد ، واية محاولة لبيان مدى الاهمية النسبية في هذه العلاقة المتبادلة او لتحديد علاقة السببية ، انما هي محاولة لا تخلو من كثير من التحكم ، على اقل تقدير » .

اما في تحدثه بعد ذلك عن « **حقائق الحياة الاقتصادية** » الاساسية ، ومدى تطور الفن القانوني وخلقه تصورات قانونية لمجاراة هذه الحقائق ، فقد تخير منها مجموعة بالغة الدقة والاهمية وهي :

ـ تعدد الوحدات الاقتصادية ـ ظاهرة التبادل ـ الحق العيني .

ـ الامتداد (او البعد) الزمني للكميات الاقتصادية ـ التمويل ـ الحق الشخصي (او الالتزام) .

– الشخصية القانونية (وظاهرة عدم القابلية للانقسام فى الحياة الاقتصادية) .

– الترابط الاقتصادى والسيطرة الاقتصادية .

– قوانين الأعداد الكبيرة – التوزيع الاحصائى للظواهر .

– الانتاج غير المباشر – فكرة المسئولية .

– الرشادة الاقتصادية – الاستقرار القانونى .

– الأدارة الاقتصادية – العقد والسلطة .

وقد استظهر بهذه الدراسة المستفيضة كيف ان « **التصورات القانونية قد ادت خدمة هائلة للحياة الاقتصادية ذاتها** » ، ولذلك عاد فى خاتمة المقال الى توكيد ما قرره فى مطلعه من ان « التأثير بين القانون والاقتصاد متبادل » بحيث لا يستساغ القول بوجود « خضوع » او « سيطرة » من أى من الجانبين ازاء الآخر .

• • •

تعدد المجتمعات التى ينظم القانون علاقاتها :

عنيت المقالات السابق ذكرها بالمجتمع « **الوطنى** » بصفة خاصة ، اى داخل الدولة الواحدة . وهذه ليست الصورة الوحيدة للمجتمع . فهناك من فوق المجتمعات الوطنية العديدة « المجتمع العالمى » وفيه تؤدى عملية حكم العلاقات والتنظيمات الدولية ، فرع القانون الخارجى ، القانون الدولى العام » (بصرف النظر – هنا – عن الخلاف حول خلع الصفة القانونية على قواعده لعدم توفر عنصر الجزاء المادى اللازم لكفالة احترامها حتى الآن) .

ومن الواضح أن اخطر مشكلة عانى ويعانى منها « المجتمع الدولى » هى مشكلة « الحرب والسلام » . ولقد خصها الدكتور اسماعيل صبرى مقلد بمقال فى هذا العدد باسم « الأمن الجماعى وازمة السلام العالمى » .

ولما كانت نظم « الأمن الجماعى » تمثل خطوة متقدمة فى مسيرة الفكر والسعى الى ايجاد وسيلة لمقاومة « شريعة الغاب » ومنع العدوان فى المجال الدولى ، فقد اقتضى الأمر التعرض لما سبق مرحلة « الأمن الجماعى » من محاولات وجهود وافكار ، وقد تمثل ذلك فيما يسمى « **سياسة توازن القوى** » ، التى عرفت وعاشت سحابة ثلاثة قرون حتى أوائل القرن العشرين ، وثبت فشلها بالكامل فى تحقيق الاهداف المنشودة ومنع العدوان .

وهنا ظهر للوجود التنظيم الخاص « بالأمن الجماعى » ، وتمثل أولاً – عقب الحرب العالمية الاولى – فى « عصبة الامم » وثانياً – بعد الحرب العالمية الثانية – فى « منظمة الامم المتحدة » .

وقد تابع المقال الخطوات التى تمت باسم « الأمن الجماعى » فى ظل كل من الهيئتين المذكورتين ، فكراً وتطبيقاً ، وتخير من واقع الحياة الدولية بعضاً من اهم المجالات التى امتحنت فيها التجربة ، وخاصة تدخل الامم المتحدة العسكرى فى الكونغو سنة ١٩٦٠ ،

عبدالوهاب حومد *

القتل بدافع الشفقة

عرض الموضوع :

القتل في مفهوم الجزائيين ، هو ازهاق روح انسان حي ، بقصد أو بخطأ . والمقصود بالانسان الحي ، المخلوق الذي برز أي جزء منه الى الخارج وان لم يكن قد تنفس ، أو ولد ولادة تامة (١) . وهذا التعريف ، يخرج حالات اسقاط الاجنة ،التي تتكون من تلقيح البويضة ، حتى تتم الولادة الطبيعية . وقد نصت المادة ١٥٥ من قانون الجزاء الكويتي على أنه : « يعتبر المولود انساناً يمكن قتله متى نزل حياً من بطن امه ، سواء في ذلك تنفس أو لم يتنفس ، وسواء اكانت الدورة الدموية مستقلة فيه أم لم تكن ، وسواء كان حبل سرته قد قطع أو لم يقطع » .

---

* الاستاذ الدكتور عبد الوهاب حومد استاذ القانون الجزائي بجامعة الكويت حاليا ، كان استاذاً لكرسي مادة القانون الجزائي والاجراءات الجزائية بجامعة دمشق ، كما شغل وزارات العدل والمعارف والمالية في الجمهورية السورية وفي حكومة الجمهورية العربية المتحدة . وكان احد الاعضاء الثلاثة الذين وضعوا قانون العقوبات السوري وقانون اصول المحاكمات الجزائية . من مؤلفاته : الحقوق الجزائية العامة ، الاجرام السياسي ، وشرح قانون الجزاء الكويتي (القسم العام) (تحت الطبع) .

(١) التفسير الثالث للمادة ٢٤٦ من قانون العقوبات السوداني .

وقد فرق القانون الجزائي في العقاب بين القتل بأنواعه ، وبين الاجهاض ، أو قتل الوليد ، كما نظر نظرة خاصة الى الانتحار ، فلم يعاقب قاتله ، ولكنه عاقب الشريك اذا مات الفاعل . وكثير من العلماء اليوم ، يدعون الى التساهل في معاقبة الاجهاض ، بسبب انفجار السكان ، وتعقد الحياة الاقتصادية والاجتماعية . حتى ان المؤتمر الدولي التاسع لقانون العقوبات ، الذي انعقد في لاهاي في صيف ١٩٦٤ ، أصدر توصية شهيرة ، قال فيها : « يجب الاكثار من عدد الحالات التي يباح فيها الاجهاض في الدول التي تعاقب عليه » . وكثيرة هي الشعارات التي تنادي : « لتحديد النسل أو الفتاة » .

وقد حرمت الديانات القتل . قال تعالى : « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ، ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا » ، وقال تعالى : « وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والاذن بالاذن ، والسن بالسن ، والجروح قصاص » ، ولذلك يقتل العالم بالجاهل والشريف بالوضيع والعاقل بالمجنون ، والبالغ بالصبي ، والذكر بالأنثى والحر بالعبد والمسلم بالذمي (٢) .

وعاقبت القوانين الوضعية على القتل ، ولكنها نوعت المعاقبة : ففي قانون الجزاء الكويتي الصادر سنة ١٩٦٠ ، القتل مع سبق الاصرار أو الترصد معاقب بالاعدام (المادة ١٥٠) والقتل العمد ، المجرد من هذين الظرفين المشددين ، يعاقب بالحبس المؤبد (المادة ١٤٩) ، والقتل الذي ينجم عن جرح أو ضرب ، دون نية ازهاق الروح ، يعاقب بالحبس مدة لا تجاوز عشر سنوات (المادة ١٥٢) . والقتل الناجم عن خطأ يرتكبه الفاعل ، يعاقب بالحبس مدة لا تجاوز ثلاث سنوات (المادة ١٥٤) . وقد تضاف الغرامة الى هذه العقوبات .

وقد ذكر القانون الكويتي حالتين أخريين من القتل ، أخذ فيهما بالدافع الذي دفع الفاعل الى القتل ، وهما :

حالة الزوج الذي يفاجيء زوجته متلبسة بالزنا ، فيقتلها في الحال ، أو يقتل شريكها أو كليهما . وعقوبة الزوج لا تجاوز ثلاث سنوات في القانون الكويتي (المادة ١٥٤) ، مع انه يعفى في قوانين عربية اخرى ، كالقانون السوري .

والحالة الثانية ، حالة المرأة التي حملت سفاحا ، فقتلت وليدها ، فور ولادته دفعا للعار ، فان عقوبتها لا تجاوز خمس سنوات (المادة ١٥٩ كويتي) .

وهذه حالات من القتل لا ينازع فيها أحد . بل ان هناك ميلا" الى تشديد عقوبة القتل الخطأ ، بسبب ازديادها المفرط ، الناشيء عن رعونة وطيش بعض سائقي السيارات ، كما أن هناك دعوة واسعة الى الغاء عقوبة الاعدام أصلا" .

والى جانب حالات المعاقبة هذه ، توجد حالات من القتل لا يعاقب عليها القانون ، وهي :

١ — القتل تنفيذا لحكم صادر بالاعدام . ٢ — والقتل في حالة الدفاع الشرعي . ٣ — والقتل في حالة الضرورة . ٤ — والقتل في حالة الحرب .

---

(٢) الكاساني بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج ٧ ص ٢٣٧ .

وهذه حالات لا خلاف عليها ايضاً ، وتدقبلت قوانين الجزاء بعضها بصورة صريحة ، كما قبلت الاعراف الدولية ، بعضها الآخر .

ولكن توجد حالة للقتل ، يرتكبها الفاعل بدافع من شفقة ، وهذه هي التى تشغل بال الفقهاء والقضاء على السواء ، فى ايامنا هذه .

والسؤال المطروح على الضمير العام ، هو : اذا يئس شخص من شفاء والدته ، المصابة بداء **عضال لا يرجى برؤه ، واطلق عليها النار ، او** دس لها السم ، تخليصاً لها من الامها ، واستجابة لتوسلاتها ، فهل يعتبر قاتلاً تطبق عليه نصوص جريمة القتل ؟

وتوسيعاً للموضـــوع ، اذا ادرك **الطبيب** الذى يعالج مريضاً انه لم يعد له امل فى انقاذه ، فهل يعاقب اذا انهى حياتــه ، تخليصـــا له من **آلامه ؟**

هذا هو موضوع هذه الدراسة .

•••

(١) تعريف قتل المرحمة :

ان اول ما يجب ان نبدا به ، هو تعريف **هذا السلوك .** فالفرنسيون يسمونه L'euthanasie ، والانكليز يدعونه Euthanasia . والكلمة مركبة من كلمتين ـ كما جاء فى معجم لاروس ـ eu ومعناها **الطيب** و Thanatos ومعناها **الموت** ، **فالتعبير يعنى لغوياً الموت الطيب ، او الموت الهادىء ، بدون آلام .** وهــو يعنى قانوناً عملاً ايجابياً او سلبياً ، ينهى آلام مريض لا يرجى شـــفاؤه ، بالقضاء عليه رحمــة به (ولذلك سمي قتل المرحمة) .

وقد عرفه LTTRE فى معجمه ، كما يلى :

« الاوتانازيا ظاهــرة لا تتضمن شــيئاً استثنائيا : فهى الموت الطيب ، هى اطفاء شعلة الحياة بصورة سريعة او بطيئة ، دون الام . هى نهاية الشيوخ الذين ينطفئون ، وهى موت كثير غيرهم ، **ممن اصيبوا باصابات تستهلكهم ببطء** ، فى ايام او ساعات ، ثم هى الموت الفجائى » .

وعلى هذا الاساس ، يتحدد الموضوع ، وهو هل يحق للطبيب ، او لاى شخص اخر ، ان يقتل انساناً بصورة عمدية ، **لكى ينهى آلامه ؟** وبتعبير آخر ، هل يمكن قانوناً تبرير جناية القتل التى يكون ضحيتها مريض لا يؤمل شفاؤه ، لمساعدته على انهاء آلامه ، **بعد ان يئس منه الطب ، وترك** لنفسه فى حالة فظيعة من الانهيار ، اشفاقا عليه ؟ هل هذا القتل جناية ؟ هل هو جناية مبررة ؟ ام هو ارقى مراتب الاحسان ، كما يقول الدكتور Regnault ؟

تزايد حالات قتل المرحمة :

ان ما حرك هذا الموضوع فى هذه الايام ، هو تزايد الحالات العلمية ، بحيث اصبح تقييم الحياة نفسها مطروحا على ضمائر الناس .

وانه لامر محقق واكيد ، ان قيمة الانســان ، فيما مضى من الزمن القديم ، كانت تقاس بمقدار

ما يقدمه لمجتمعه الصغير من خدمات عامة واقتصادية . فقد كان يشارك في الغزو ، وفي الدفاع عن القبيلة ، كما كان يسهم في الصيد وفي كسب الرزق ورعي القطيع . ثم جاءت الأديان السماوية ، فرفعت قدر الانسان ، وامرت باحترام حياته ، واعتبرت كل عدوان عليها ، معصية كبيرة ، وعززت هذا الاتجاه ، المذاهب الفلسفية التي قامت في القرون الأخيرة . ولكن النظرة الى الحياة اخذت تتعرض لشيء من التبديل ، **عميق ، حيثما عمت موجة الاستعمار** ، واندلعت نيران الانظمة الدكتاتورية ، وعاشت البشرية ، تحت كابوس حربين عالميتين رهيبتين ، قتل خلالهما عشرات الملايين من الناس ، وشرد عشرات الملايين غيرهم من الأطفال والنساء والشيوخ ، واقيمت معسكرات الابادة ، والقيت قنبلتان ذريتان على اليابان المنكسرة ، دون مبرر ، فابادتا اعداداً ضخمة من البشر الأبرياء ، ثم دخلت شعوب كثيرة من شعوب العالم المتخلفة في جحيم الانقلابات العسكرية ، فتعرضت الكرامات الفردية لامتحانات خطيرة ، وسفكت الدماء غزيرة ، وغصت السجون بنزلائها ، دون حاجة أو مبرر قانوني ، وكانت النتيجة الحتمية ، اهتزاز قيمة الحياة الانسانية وانهيار مفاهيم الكرامة . ومن مظاهر هذه الانهيار ، أن دفن الموتى ، بعد أن كان يتم في احتفالات كبرى ، أصبح يتم في كثير من البساطة ، وان فترات الحزن أخذت تتقلص في أضيق حدودها ، بل ان مما يسترعي الانتباه ان مجتمعاتنا العربية تشهد ظاهرتين خطيرتين ، الاولى تزايد جرائم القتل ، وخاصة القتل الذي يتم بوساطة السيارات الطائشة لاستهتار اصحابها بأرواح الآخرين وتذكر الاحصاءات ان ١٠٠ الف شخص يقتلون كل سنة في العالم في حوادث الطرق : يقابل كل قتيل ما بين ١٠ الى ١٥ جريحاً خطراً ، وهذه الأرقام تجعل حوادث الطرق تأتي في المرتبة الثالثة ، بين الأوبئة التي تهدد حياة الناس (٣) . والثانية كثرة الانتحار .

لقد كان الانتحار جريمة معاقباً عليها فيما مضى ، حتى أن قانون فرنسا الشهير الصادر عام ١٦٧٠ كان ينظم اصول ملاحقة الذين ينتحرون بعد موتهم ، وان البلاد الانجلوسكسونية ، ظلت طويلاً ، تلاحق من يحاول الانتحار ، ويفشل فيه . ولكن التعامل المعاصر ، بل والتشريع نفسه ، اخذ يخرج الانتحار من نطاق القانون الجزائي . وتشير الاحصاءات ، الى أن نسبة المنتحرين ، كانت عام ١٩٦٤ بين كل ١٠٠ الف من السكان ، كما يلي :

في الولايات المتحدة ٨ر١٠ ، وفي كندا ٢ر٨ ، وفي النمسا ٢ر١٥ وفي المانيا الغربية ٢ر١٩ وفي هولندا ٥ر٦ وفي بلجيكا ١٤ ، وان هذه النسبة في اليابان ، وصلت عام ١٩٦٠ الى ١ر٢٣ ، وربما ساعدت على ذلك معتقدات سياسية أو قومية ، في هذا البلد .

ويجب ان نلاحظ أن هذه الاحصاءات ليست دقيقة ، لأن كثيراً من الاسر ، تتستر على أسباب الموت اخفاء للانتحار ، وتجهد في أن تعزو الوفاة الى أسباب أخرى ، دفعاً للتقولات والاشاعات (٤) .

---

(٣) من مقال للدكتور علاء جرجس ، مجلة العربي ، نيسان / أبريل ١٩٧٢ ص ٨٥ .

(٤) هذه الاحصاءات مأخوذة من محاضرة للأستاذ Paul Cornil بعنوان Criminalité et deviance ، منشورة في مجلة العلوم الجنائية عام ١٩٧٠ ص ٢٨٩ . والشريعة الاسلامية تنظر الى المنتحر كآثم ، يحاسب على اثمه ، ويقول الشافعي انه تجب الكفارة في ماله . اما اذا فشل في محاولة الانتحار ، فانه يعاقب بالتعزير . (عبدالقادر عودة ، التشريع الجنائي في الاسلام ج ١ ص ٤٤٦) .

ومما ساعد على الحط من قيمة الحياة الانسانية ، التيارات الشاذة ، التي تغزو الشبيبة المعاصرة ، في بعض البلاد ، وتحملها على التنكر لكل القيم الاخلاقية والمقدسات ، وتلقي بها في احضان الجنس الذي لا ضوابط له ، والخمر والمخدرات ، وكلها مظاهر استهتار بالحياة ، وازدراء بالكرامة الانسانية ، ولو رفعت شعارات اعتناق المذاهب الوجودية ، وتسيان الواقع ، والخلاص من القيود الاجتماعية التي يزعمون انها تكبل الحرية وتعيق الانطلاق .

ومن جهة اخرى ، فان تقدم التكنولوجيا المذهل في جيلنا هذا بهر الانسان ، ومكنته الكيمياء ، والفيزياء والهندسة والطب ، من السيطرة على المادة وتسخيرها لخدمته ، وغزا القمر وحام حول بعض النجوم يستطلع اسرارها ، ويتسلل الى ضمائرها ، فاسكرته النشوة واحس بانه قادر على كل شيء ، فاستهان بالمفاهيم الحياتية ، واستخف بمن هم اضعف منه ، وخرج على القواعد الانسانية المتوارثة ، حتى ان رئيس دولة عظمى ، هو السيد جونسون ، اخذته العزة بالاثم ، فقال يوما لجمع من الطلبة الامريكيين : « انتم ابناء امة لا شيء يقف في سبيل قدرتها الا ارادتها هي » . . . وعبرت دولته من هذه الغطرسة واستخفافها بحياة الناس ، بمساعدتها في تشريد شعب بمجموعه من أرضه ، (هو شعب فلسطين) ، والقائه تحت الخيام ، يقاسي من الظلم القوي ، وتنكر الانسان وشدة الانواء وارهاقها ، مالا عين رأت ، ولا اذن سمعت ، وكذلك بضربها شعبا آخر ، هو شعب فيتنام الذي ضربته في عقر داره سنوات طويلة ، بمنتهى الشراسة ، وباقصى العنف .

في هذا الاطار من الوقائع المتشابكة ، تطرح مسألة الاوتانازيا على بساط البحث .. وانها لتطرح نفسها بعد سلسلة من القضايا لفتت اليها الانظار ، واصبح على رجل القانون ان يتخذ منها موقفا ان استطاع الى ذلك سبيلا .

ولنستعرض بايجاز ابرز هذه الوقائع التي وصلت الى علمنا ، توطئة للمناقشة والحكم على هذا الموضوع الدقيق :

١) ففي عام ١٩١٢ ، قتل احد وكلاء النيابة الفرنسيين زوجته المصابة بشلل نصفي ، ناشيء عن اصابة دماغية (Hémiplégique) ، وحين سؤاله عن سبب فعلته ، قال انه قام بواجبه ، تجاه زوجته التي كانت تعاني آلاما لا تطاق . وقد برأته المحكمة .

٢) وفي عام ١٩٢٥ ، قتلت فتاة تدعى Uminska خطيبها ، الذي كان مصابا بالسرطان ، واجريت له عملية جراحية ، ونقل دم ، ولكن الآلام التي ظل يعاني منها ، كانت آلاما لا انسانية ، ولا يمكن أن تحتمل ، فراح يتوسل الى خطيبته بصورة ملحة ، لتنهي آلامه ، فضعفت ارادتها ، وحقنته بكمية كبيرة من المورفين ، ثم ادخلت فوهة مسدس في فمه ، واطلقت النار فوجد الراحة في احضان الفتاة . وبرأتها المحكمة .

٣) وفي عام ١٩٣٠ قتل شخص اسمه ريشار كوربيت R. Corbett امه المصابة بالسرطان ايضا ، وبرأته المحكمة .

٤) وفي عام ١٩٣٢ ، قتل الطبيب Sukow خطيبته ، لانه وجدها مصابة بنوع من السرطان (Carcinome) ، وحين شرحت الجثة ، تبين ان الاصابة بسيطة ، فابلغ النيابة بالواقعة ، وانتحر . وقد ثبت انه قتل اربعين شخصا مصابين بامراض عضالة ، من باب الرفق بهم .

٥) وفي عام ١٩٤٠ ، ابلغ رئيس بلدية منطقة Orsay قرب باريس وكيل النيابة بوجود ست حالات موت تمت في ظروف مشبوهة ، كانت اعمار ضحاياها تتراوح بين ٢٧ سنة و ٩٢ سنة . **وقد اثبت التحقيق انهم كانوا في حالة متردية** ، لا يمكن فيها نقلهم الى مكان آخر . واني لأذكر تماما ذلك الاسبوع الكئيب من حزيران ، حينما **احدقت الجيوش الالمانية الغازية بباريس ، من** كل جهة ، ووجهت انذارا الى السلطات الفرنسية بضرورة اعلان المدينة مدينة مفتوحة ، وردت حكومة الجمهورية الفرنسية ، بانها ستدافع عن العاصمة حيا حيا ، وشارعا شارعا وبيتا بيتا .. عندها انقطع رجاء كل انسان في البقاء فيها ، وراح يسعى الى النجاة بنفسه ، بأية وسيلة متاحة ، على ندرة هذه الوسائل .. وفي هذه الظروف ، اقدمت اربع ممرضات على حقن هؤلاء المرضى بالمورفين والستريكنين والسيدول Sédol انقاذا لهم من الامهم وخوفا عليهم الا يظل احد الى جانبهم يرعاهم **بعد الهجرة الجماعية من المدينة وضواحيها** .. واعتبرتهن المحكمة مذنبات .

٦) وفي عام ١٩٤٨ ، قتلت السيدة Hildgard Fasan زوجها بسبب اصابته بسرطان الكبد ، وكانت تنوي ان تموت معه . ولكنها انقلت في اللحظات الاخيرة . وبرأتها محكمة فينا .

٧) وفي الولايات المتحدة ، قتلت طالبة تدعى Paigt Carol Ann عام ١٩٤٩ والدها المصاب بالسرطان ، فبرأتها المحكمة .

٨) وبعد سنة من هذه الحادثة اي عام ١٩٥٠ اهتزت المحافل الطبية والقانونية ، بحادثة اخطر ، ارتكبها طبيب يدعى ساندر SANDER من مقاطعة New Hamchire فقد قتل ساندر زوجة احد زملائه ، وابلغت عنه ممرضة ، فاحيل الى القضاء ، وكانت قضيته موضع اهتمام عام ، بسبب انقسام الناس الى مؤيد والى معارض .

كان الدكتور ساندر ، وهو طبيب في الحادية والاربعين من عمره ، يعالج مريضة ، تدعى السيدة Borroto ، عمرها ٥٩ سنة ، دخلت المستشفى منذ أسابيع عديدة ، لاصابتها بداء السرطان . وقبل موتها بخمسة عشر شهرا ، اجريت لها عملية جراحية ، وارسلت الى بيتها ، ولكنها اعيدت الى المستشفى بعد ذلك ، واظهر الكشف الطبي انها سائرة قدما نحو نهايتها المحتومة . فقد ذاب لحمها ولم يبق عليها الا العظم والجلد ، وانخفض وزنها من ستين كيلوجراما الى ٣٥ فقط ، ولم تعد قادرة على ان تأكل شيئا ، حتى انها كانت تبتلع الماء بصعوبة ، **فقرر الاطباء** تغذيتها بصورة اصطناعية ، واصبحت الادوية المسكنة ، عاجزة عن تهدئة آلامها ، بسبب اعتياد الجسم عليها .. فكان كل من رآها ، يتمنى في اعماق نفسه ، لو انطفأت شعلة حياتها الخابية ، تخليصا لها مما تعانيه .

وذات يوم وكان ذلك في ١٩٤٩/١٢/٤ ، طلب احد اطباء المستشفى ، وهو الدكتور ساندر ، الى ممرضة ان تهيىء له اداة حقن معقمة ، ووضع فيها عشرة سنتيمترات مكعبة من الهواء ، وحقنها في ساعد المريضة ، **وكرر العملية مرتين او ثلاثا** ، ولم تمض الا دقائق قليلة ، حتى فارقت الحياة جسمها الى الابد . وابلغ الطبيب اهل المريضة بوفاتها ، ونظم وثيقة تتضمن أن الموت نشأ من السرطان . غير انه طلب بعد اسبوع الى احدى السكرتيرات ، ان تسجل على ورقة الملاحظات أن المريضة حقنت اربع مرات ، كل مرة بعشرة سنتيمترات مكعبة من الهواء ، فماتت خلال عشر دقائق . وحين سالت السكرتيرة الطبيب عن مفعول الهواء في الوريد ، قال باختصار : لقد ماتت المريضة موتا هادئا . وتداولت السكرتيرة **الطبيب مدير المستشفى**

بالملاحظة ، فابلغ على الفور الطبيب الشرعي بالواقعة ، وهذا بدوره ابلغ السلطات القضائية ، فقام « الشريف » واحد معاوني النيابة باستجواب ساندر ، فقال ان زوج المريضة رجاه مرارا ، ان ينهي آلام زوجته ، وكان هو يتألم لآلامها ، فاقدم على انقاذها منها ، واضاف ، بانها ، عمليا ، ما كان ممكنا أن تعيش اكثر من اسبوع آخر ، ثم ان حالة زوجها كانت تثير في قلبه الشفقة ايضا ، وانه حين اعلمه بموتها ، قال : الحمد لله ، انى سعيداتها استراحت ... ولما لاحظ له الشريف ، بانه لا يوجد قانون في الولاية يبيح القتل ولو بدافع الشفقة ، قال الطبيب : انى اعرف ذلك ، وكل الأطباء يعرفون ، ومن المحتمل ان **يكون ما عمله** مخالفة للقانون ، ولكن ، من وجهة نظر الاخلاق ، لا اظن ان في عملي جريمة .

وقد حبس الطبيب احتياطيا ، يومين ، ثم افرج عنه ، بكفالة مالية قدرها ٢٥٠٠٠ دولار . وقد صرح نقيب الأطباء للصحافة ، ثاني يوم الاعتقال ، بان مجلس النقابة لا يستطيع أن يتخذ **موقفا من الاتهام الموجه ضد الطبيب ساندر** ، **لان** العدالة وضعت يدها على القضية .. ولكن بكل راحة ضمير ، يصرح مجلس النقابة بان الدكتور **ساندر** ، **رجل كفء** ، **ويتمتع بصفات اخلاقية** عالية .

ولم تقرر المحكمة منع ساندر من مزاولة مهنته ، في انتظار محاكمته . وقد عقدت الجلسة الاولى أمام هيئة المحلفين الكبرى «لاجراء التحقيق الابتدائي» ، يوم ٥ كانون الثاني / يناير / ١٩٥٠ ، فاتهمته هذه الهيئة بارتكابه القتل من الدرجة الاولى ، وهذا الاتهام يعني في هذه الولاية ، الحبس مدى الحياة .

وعقدت المحكمة اولى جلساتها ، لمحاكمته ، يوم ٢٠ شباط / فبراير / ١٩٥٠ ، وخصصت للاقتراع على المحلفين . وقد وجهت اعتراضات رد كثيرة من الادعاء والدفاع على السواء ، حتى بلغ عدد الأشخاص الذين تم استدعاؤهم ١٠٦ .

فقد كان الدفاع حريصا على الاعتراض على **الأشخاص الكاثوليك المتدينين** ، **ظنا منه ان الكنيسة تقف موقفا معارضا من الاوتانازيا** ، **كما** ان الاتهام اعترض على عشرة اشخاص ، اعتقد انهم متحيزون للمتهم . وبعد اقتراع متتابع ، خلال يومين ، امكن تشكيل هيئة المحلفين من اثنى عشر عضوا اصيلا ومن عضو آخر احتياطي ، بينهم تسعة من الكاثوليك واربعة من البروتستانت ، وقد كان القاضي السيد Weskot ، وهو رجل انضجته التجارب ، في ردائه الاسود يدير الجلسة بوقار وحياد كبيرين .

وبعد تلاوة صك الاتهام ، أعلن المتهم انه غير مذنب ، **وشهد عدة شهود . ولكن اثقل الشهادات** ، كانت شهادة زوج القتيلة ، اذ قرر بعد اداء القسم ، انه لم يطلب الى الطبيب ابدا ان ينهي آلام زوجته بقتلها . ولكن الذي خفف من وطأة هذه الشهادة ، شهادة الممرضة النهارية ، التي وجدت بين اوراقها ، ورقة مؤرخة بتاريخ ٤ تشرين الثاني / نوفمبر فيها هذه الملاحظة ، « مريضة لم تعد تشعر بشيء ، جسمها متصلب ، واطرافها باردة » . واضافت انها دعت احد اطباء المستشفى لاسعافها ، فوضع السماعة على صدرها ، فلم يسمع نبضات القلب ، وانصرف ، ولكنها مع ذلك شعرت بنفس المريضة الضعيف جدا ، يتردد ببطء ، زائد . وفي هذه اللحظة حضر الدكتور ساندر ، وحقنها بالهواء .

واستمعت المحكمة الى الطبيب الشرعي الذي قام بتشريح الجثة ، فقال ان المريضة كانت مصابة بسرطان المعاء الغليظ ، ثم انتقل الداء الى **الكبد والكليتين والى غشاء المعدة** ، **والغدة الدرقية**

والغدة اللنفاوية ، يضاف الى هذه الاصابات ،اصابة اخرى هي الاحتقان الرئوي . غير انه قال ، ان الموت نشأ مباشرة من حقن الهواء ، لان الهواء يمنع وصول الدم من القلب الى الرئتين ، فتتوقف عضلة القلب ويحدث الموت .

وقد بنى الدفاع عن المتهم خطة لا تخلو من مغامرة ، لكي يجنبه صدور اى حكم ضده ، وهى الدفع بان المريضة كانت ميتة حينما حقنها بالهواء . وهذا زعم يناقض اقوال المتهم اثناء التحقيق ، ولكن الدفاع كان يضع كل آماله في التأثير على المحلفين ، ليحصل منهم على تصريح ينفى جرمية المتهم ، لا سيما وانه اعترف بانه ،انما حقنها بناء على رغبة زوجها ، وليس بناء على موافقتها هى ، ومع ذلك فان الزوج انكر هذا الادعاء . . .

وتتكون هيئة المحلفين من مواطنين عاديين ،يختارون بالقرعة ، من قائمة تتضمن عددا معقولاً من الاشخاص الذين يتمتعون بسمعة طيبة. وانصار هذه المؤسسة يعتبرونها اصدق تمثيلاً للضمير العام من القضاة المحترفين . وينعى عليها خصامها ، انها من مخلفات الماضى الغابر ، وقد برهنت من عجز صارخ في ممارسة مهمتها بسبب جهل اعضائها بالقانون ، وضعفهم في مواقف كثيرة .

ولكن الذى نود ان نشير اليه ، بمناسبة هذه القضية ،ان قرارات هيئة المحلفين لا تعلل ، فهى تكتفى بأن تعلن ، باختصار ، بعد المداولة ، ان المتهم الماثل ، مذنب او غير مذنب . فاذا تمكن الدفاع من التأثير على المحلفين ، وانتزع منهم قراراً بان موكله غير مذنب ، انتهت القضية ، واعتبر الفاعل بريئا . وهذا القرار بات ، لا يطعن فيه امام اية هيئة اخرى ، ولا يجوز الرجوع عنه ، لاى سبب كان . وقد ختم المحامى عن المتهم دفاعه ، بان ممثل النيابة العامة Attorney General لم يستطع أن يثبت ان الضحية كانت على قيد الحياة ، حين حقنها الطبيب بالهواء ، وان احدى القواعد التى يقوم عليها التشريع الجزائى ، هى القاعدة التى تقرر ان الشك في صالح المتهم Dubium pro reo ، على الرغم من ان التعامل الطبى لا يلجأ عادة ، الى حقن الوريد بالهواء . . وانهى مرافعته ، بانه لا يقيم دفاعه على الاوتانازيا .

وحين لخص القاضى الوقائع للمحلفين ،لخصها باختصار زائد ، والح بصورة استلفت النظر على قضية الشك ، وقال لهم :

« اذا وجدتم ان ممثلى الاتهام قد عجزوا عن اقامة دليل قاطع على ان المريضة ، كانت على قيد الحياة حين حقنها المتهم بالهواء ، فانه يتوجب عليكم اعلان براءته من التهمة » .

واختلى المحلفون الاثنا عشر لمدة تزيد قليلاً من الساعة ، ثم خرجوا بقرار اعلنوا به براءة المتهم . وارتفع في القاعة تصفيق طويل وهتاف متواصل (٥) .

---

(٥) تنص المادة ٣٥٢ من قانون الاجراءات الجزائية الفرنسى الجديد ، على ان رئيس محكمة الجنايات يتلو النص على المحلفين علنا ، ويجب اصلاً ان يكون هذا النص مكتوبا بحروف كبيرة ومعلقا في غرفة المداولة :

« ان القانون لا يطلب من القضاة ـ وقد كان نص المادة ٣٤٢ السابقة يخص المحلفين وحدهم بهذا التنبيه ـ حسابا عن الطريقة التى اقتنعوا بها ، ولا يفرض عليهم طريقة معينة للحصول على هذه القناعة ... انهم ملزمون بان يسألوا انفسهم ، في سكون وخشوع ، واخلاص وجدان ، ما هو الانطباع الذى تركته في نفوسهم البيانات المعروضة ، ضد المتهم او لصالحه . والقانون لا يوجب الا الاجابة عن سؤال واحد ، يشتمل على كامل واجباتهم ، وهو : هل كونتم لانفسكم قناعة شخصية ؟ » .

ولكن انصار الاوثانازيا شعروا بخيبة امل مريرة ، لان الحكم ابتعد عن حل هذه المسالة ، حلاً مباشراً ، ودار حولها دوراناً .

وعلى اثر قرار البراءة تحرك مجلس نقابة الاطباء ، فاقام دعوى مسلكية على الطبيب سالندر « لانه لم يتقيد بالواجبات الاخلاقية التي يفرضها عليه القانون وقواعد المهنة » ، واصدر بياناً قال فيه :

« ان مجلس نقابة الاطباء يعلن عن استنكاره لكل عملية من شأنها انهاء الالام الجسدية ، بالقضاء على الحياة الانسانية ، بما في ذلك الطريقة التي تدعى الاوثانازيا ، او القتل بدافع الشفقة » .

واتخذ المجلس قراراً بشطب اسمه من نقابة محافظته ، غير ان هذا الشطب لم يدم طويلاً لان حقوقه الكاملة اعيدت اليه بعد قليل .

وبذلك تكون قضية الاوثانازيا قد طرحت على الضمائر ، وعلى القواعد القانونية ، دون ان تجد حلاً .

٩) واهتزت المحافل الانسانية والقانونية مرة اخرى ، بمناسبة القضية الثانية ، التي كانت مدينة ليج البلجيكية مسرحاً لها ، بعد احدى عشرة سنة . ونرى مفيداً ان نوجزها فيما يلي :

في شهر آذار / مارس من عام ١٩٦١ ، تزوج السيد Vandeput الآنسة Coipel في مدينة ليج Liège البلجيكية . وبعد فترة قصيرة ، شعرت الزوجة بآلام جسدية ، أورثتها عصبية زائدة ، فوصف لها طبيب الاسرة ، في شهر تموز / يوليو من نفس السنة ، دواء مسكناً ، لا يعتبره الاطباء مؤذياً ، وهو softenon فتناولته بانتظام خلال شهري تموز / يوليو ، وآب / اغسطس . وفي هذه الاثناء حملت ، وولدت طفلة بيوم ٢٢ ايار / مايو من السنة التالية ، كانت مصابة بتشويه فظيع . وحين عرضوها عليها انهارت وصرخت : « هل تتركون هذه الطفلة تعيش هكذا ؟ » . وكانت امها واختها من هذا الرأي ، فالحت الجدة والاخت على الطبيب المعالج ، ويدعى Casters ليساعد هذه الاسرة المنكوبة على الخلاص من هذه المأساة البشرية ، فتردد ، ثم كتب وصفة من الجواهر التالية : Luminal, Lamital et seconyl ، وكانت الكمية التي كتبها تفوق ثلاث مرات الكمية المطلوبة للقتل . ويوم عودة الاسرة الى بيتها من العيادة ، دعا الزوج طبيباً صديقاً له ليسجل محضراً بالوفاة ، (هو الطبيب Herpin) . ولكن احد اطباء المستشفى اخبر الشرطة بما تم الاتفاق عليه ، دون ان يذكر اسمه ، فانتقل رجالها الى بيت الاسرة ، ولكن شعلة الحياة كانت قد خبت في هذه المخلوقة البائسة ، فنظموا محضراً بالواقعة ، واحيل المتهمون الى محكمة الجنايات ، التي يهيمن المحلفون فيها على تقرير المسؤولية او نفيها ، حسب قناعتهم الوجدانية ، التي تتركها في نفوسهم الوقائع المعروضة أمامهم ، وقرر المحلفون براءة جميع المتهمين ، حين اعلنوا انهم غير مذنبين ، دون أن يعللوا هذا القرار . وبذلك لم يحلوا ، هم ايضاً ، موضوع الاوثانازيا ، الا بصورة غير مباشرة ، وبقي الموضوع مطروحاً على بساط البحث .

وبعد هاتين القضيتين الشهيرتين ، وقعت عدة قضايا نشير الى اثنتين منها فيما يلي :

١٠) قضية Mireille Gourand التي قتلت طفلها ، بمادة الـ gardinal « لانه كان

مصابا بفقدان التوازن والصمم والبكم والعمى » . وحين سألها رئيس المحكمة (في مدينة Chambery الفرنسية) ، لو وجدت نفسك مرة اخرى في هذا الموقف ، فهل كنت تعاودين ما فعلته ؟ فاجابت على الفور : **ان نعم** (٦) .. **وقد برأتها المحكمة** .

١١) قضية السيدة جاكان التي قتلت زوجها البالغ من العمر ٧٥ سنة ، في مقاطعة Yonne بموسى حلاقة لانه كما قالت كان مريضا ، فاقد الحركة ، ولانها كانت تخشى ان تموت قبله ، ويبقى في الحياة وحده ، وليس لمن يعنى بامره » . وقد قررت المحكمة وضعها في مستشفى الأمراض العقلية (٧) .

وما دامت مسألة القتل بدافع الشفقة ، قد اكتسبت هذا الطابع من الاهمية ، **اولا** من ناحية تعدد الوقائع وكثرتها ، **وثانيا** من ناحية موقف القضاء الذي يقرر البراءة ، دوما تقريبا ، فقد اصبح لزاما ان نبحث هذا الموضوع ، مستعرضين آراء انصاره وآراء اخصامه ، لعلنا نستثير همم الباحثين به ، حتى اذا عرضت واقعة من هذه الوقائع على قضاء عربي (ولم نسمع حتى الآن بشيء من ذلك قد حدث) كان في هذه الأبحاث ماينير السبيل لقضاة العرب ، الذين عليهم ان يعللوا احكامهم ، من حيث الموضوع ووقائعه، ومن حيث **الاحكام القانونية تعليلا منطقيا مبنيا على** النصوص وروحها ، كما تلزمهم بذلك تشريعاتنا التي لاامكان فيها لمطفين ، لحسن الحظ .

•••

(٢) راى انصار قتل الرحمة :

ان الذين يبررون القتل بدافع الشفقة ، يعتمدون على الحجج التالية :

١ ـ كانت بعض النظم القديمة ، التي كانت تحكم سلوك بعض امم العالم القديم واخلاقياتها ، تقبل هذا النوع من القتل . فقد كانت تختبر صلاحية الرجل الهرم للعيش، بحمله على التسلق على شجرة عالية ، **والتشبث بغصن من اغصانها ، ثم كان يتصدى للغصن بعض الاقوياء من الشباب** يهزونه بعنف ، فان ظل الشيخ قادرا على البقاء متشبثا بالغصن ، اعتبروه اهلا للحياة ، وان سقط وقضى نحبه ، يكون امره قد انتهى . وقد يكون تعليل ذلك في نظرهم، ان الظروف الاقتصادية الشديدة ما كانت تسمح بترف ابقاء فم فاغر ، لا ينفع صاحبه في حرب او سلم ، فكانوا يفضلون تقديم ما كان سيستهلكه من طعام ، الى من هو اكثر نفعا للمجتمع ، الذي كان عرضة لعنف الطبيعة ، وعنف الغزو ، وكانت بعض الشعوب الاخرى تترك العجزة في مجاهل الصحراء ، يواجهون فيها مصيرهم المحتوم .

٢ ـ بعض الفلاسفة الاقدمين كانوا من انصار هذا الرأي . فقد كتب افلاطون، في الكتاب الثالث من مؤلفه الشهير « **الجمهورية** » ما يلي :

« ان على كل مواطن في دولة متمدينة، واجبا يجب ان يقوم به ، **لانه لا يحق لاحد ان يقضي** حياته بين الامراض والادوية . وعليك يا غلوكون ان تضع قانونا واجتهادا ، كما نفهمه نحن ، مؤداه

---

(٦) Le Monde le 2/12/66.

(٧) Le Monde le 19/11/67.

وجوب تقدير كل عناية للمواطنين ، الاصحاء جسما وعقلا ، أما الذين تنقصهم سلامة الأجسام ، فيجب ان يتركوا للموت » .

وفى القرن الثالث عشر ، كان القس الفيلسوف الانجليزى الشهير ، بيكون Bacon (١٢١٤ – ١٢٩٤) من هذا الرأى . واليه تنسب كلمة euthanasie التى كانت تعنى « الموت الهادى، او الموت اللذيذ » ، حتى انه لقب « بالطبيب العظيم » . يقول بيكون :

« ان على الأطباء ان يعملوا على اعادة الصحة للمرضى ، وتخفيف الامهم . ولكن اذا وجدوا ان شفاءهم لا أمل فيه ، ترتب عليهم ان يهيئوا لهم موتا هادئا وسهلا . ان الاطباء لا يزالون يعذبون مرضاهم ، رغم قناعتهم انهم لا يرجون براهم . وفى رايى ، ان عليهم فقط ، فى هذه الاحوال ، ان يلطفوا بايديهم الالام والنزع » .

ويرى توماس مور Thomas Moore ، فى كتابه الـ Utopie (١٥١٦) ، ان على القسس والقضاة ان يحثوا التعساء على الموت .

وفى هذا القرن ، القرن العشرين ، يطالب الدكتور Carrel فى كتابه « **الانسان ، هذا المجهول** » باعدام الضعفاء ، والقضاء عليهم بالطرق العلمية .

وقد كان نيتشه من انصار القضاء على المرضى والشواذ ، باعتبارهم جراثيم تعيش لتعيث فى المجتمع . وقد اعجب النظام الالمانى النازى بهذه الفلسفة ، وطبقها على عدد من المصابين بعاهات جسدية او عقلية ، وصولا لصفاء العرق الآرى .

٣ – وقالوا كذلك : ان الانتحار غير معاقب عليه ، وفى التشريع المصرى والفرنسى لا يعاقب ايضا الشريك فى الانتحار (من يحرض المنتحر او يساعده (٨)) . فأى فرق بين من يقتل نفسه ، او يطلب من آخر ان يعاونه فى ذلك ، او يقوم بالعمل ؟ أليس عدم العقاب على هذا ، قبولا بحق الرجل فى ان يتصرف بحياته ! فاذا كان هذا الحق مقررا له ، فاية اهمية لوسيلة التنفيذ وهى الشخص الاخر !

٤ – منذ الربع الاول من هذا القرن ، قامت فى وضح النهار ، حركة تنادى بتقنين هذا النوع من القتل ، بغية اباحته فى حالات ، لا يستطيع الطبيب (او الفرد العادى) مقاومة مشاعره فيها ، تجاه مخلوق فقد كل أمل فى انقاذ حياته ، ولم تعد تنفع المسكنات فى تهدئة آلامه المبرحة ، او تجاه مخلوق ليس لذويه اى أمل فى ان يحيا حياة انسانية كريمة كسائر الناس ، بسبب تشويهه الفظيع ، وانه سيكون عالة عليهم وعلى المجتمع وعلى نفسه .

وقد قاد هذه الحملة فى المانيا ، الفقيه ساندينج Sanding وطبيب الأمراض العقلية Hoche منذ عام ١٩٢٠ ، وتقدم الاستاذ Borchadt بمشروع قانون لاباحة قتل المرضى العقليين ، ولكنه لم **يجد طريقة الى الاقرار** بسبب ما لقيه من مقاومة . كما قادها فى بريطانيا ، اللورد Moyniham أشهر الجراحين البريطانيين ، الذى **راس جمعية تشكلت للمطالبة باباحة الاوتانازيا** ، وتضم فى عضويتها عدداً من رجال السياسة والاطباء ورجال الدين . وقد قدم

---

(٨) **الدكتور محمود محمود مصطفى** ، شرح قانون العقوبات ، القسم العام ، ١٩٦٦ ، رقم ٢٤٩ . **وستيفانى ولوفاسور** ، القانون الجنائى العام ١٩٧١ رقم ٢٥٤ .

اقتراح قانون لاباحة هذه الحالات من القتل ،ولكن مجلس اللوردات رفضه عام ١٩٣٦ ، واعاد المحاولة مرة اخرى ، اللورد Chorley عام ١٩٥٠ ،باقتراح تقدم به الى المجلس نفسه ، وللغاية نفسها ، وقد برر طلبه بان تيارا متزايدا من **الرأى** العام اخذ يتقبل الفكرة . ولكن الحكومة انضمت الى معارضى الاقتراح ففشل .

ويقول الاستاذ **ماكسميليان جاكتا** ، ان استفتاء اجرى فى بريطانيا لمعرفة حقيقة مشاعر الناس فجاءت نتيجته تشير الى ان ٦٨٪ من الذين استشيروا ، كانوا الى جانب الاوتانازيا .

٥ ـ وقد التقى رجلان من كبار رجال المذهب البروتستانتى ، بثقلهما الى جانب الحركة الجديدة ، اولهما **رئيس اساقفة كنتربرى** ، الذى صرح اثناء مناقشة الموضوع فى مجلس اللوردات عام ١٩٣٦ بانه « لا يعقل ان يعاقب طبيب ، فى هذه الحال ، بل انه لا يجوز توجيه التهمة اليه » ، واعرب **اسقف برمنجهام** عن راى مماثل ، فى مناقشات ١٩٥٠ ، فى نفس المجلس المذكور ، ولكن رجال دين آخرين ، مثل **اسقف يورك** اتخذوا موقفا مخالفا .

وقد ظهر اتجاه الكنيسة البروتستانتية ،الموالى « للقتل الانسانى » فى سلسلة من الاحكام ، اتخذها المحلفون المنتمون لهذه الكنيسة ، فى البلاد الاوربية الشمالية ، وفى الولايات المتحدة الامريكية ، حيث كان الدفاع يحرص على استبعاد المحلفين الكاثوليك ، من الجلوس على منصة القضاء .

بل ان المحلفين الكاثوليك ،رغم شبهة تأثرهم بالموقف الكاثوليكى ، كانوا يقفون الى جانب المحلفين الاخرين ، فى تقرير عدم المسئولية ، حين طرح عليهم رئيس المحكمة السؤال النهائى : « هل المتهم مذنب ام غير مذنب » ، وجميع الاحكام التى وصلت انباؤها الى علمنا ، حتى فى البلاد الكاثوليكية ، كانت تصدر باجماع المحلفين ، بان المتهم غير مذنب . وهذه الظاهرة بدت باجلى وضوح ، فى محكمة ليج فى بلجيكا ، ومحاكمات فرنسا ، التى سبقت الاشارة الى بعضها .

على ان هناك من يعتقد ان التصريح الذى ادلى به **البابا بيوس الثانى عشر** بتاريخ ١١ ايلول/ سبتمبر ١٩٥٦ ، يعتبر بدء تحول فى موقف الكنيسة الكاثوليكية بالنسبة لهذا الموضوع . فقد قال :

« ان القانون الطبى لا يسمح ابدا للطبيب او للمريض ان يطبق الاوتانازيا بصورة مباشرة » . وكرر هذا القول فى خطاب القاه فى ٩ ايلول /سبتمبر ١٩٥٨ ، **غير انه اضاف :**

« يجوز للطبيب اعطاء المسكنات للمريض المحتضر بعد موافقته بكمية كافية ، **لتخفيف الالم وتعجيلا للموت** » ، وبتعبير آخر ، اذا لم يكن الموت هو المقصود مباشرة من اعطاء الدواء المسكن بكمية كبيرة ، وانما المقصود هو تخفيف الالم ، وكانت كمية المسكن صالحة لاحداث الموت ، فى نفس الوقت ، فان العملية تكون مشروعة ...

وقد ذكر قبلا ان القس الكاثوليكى Thomas Moore ، كان من انصار الاوتانازيا ، المتحمسين ، ولقد استرعى انتباهنا قول ادلى به راهب كاثوليكى (٩) ، فى ندوة عقدت فى جامعة ستراسبورج عام ١٩٦٢ ، لمناقشة « دعوى ليج » بعد ان اصر على ان الديانة المسيحية تجعل

(٩) Le chanoine Robert, dans : reflexions sur le procés de liége, P.83.

من احترام الحياة الانسانية مبدأ مقدساً مطلقاً . وهو « ان الدولة قد تتعرض لمواقف يشق فيها تطبيق القانون الالهى ، وخاصة حينما تكون العواطف الشاملة مهتاجة . . . او يصطدم حق وواجب اساسيان وهما هنا : حق الحياة وواجب الشفقة . . » وكان لقس آخر فى الندوة المذكورة، موقف يدعو الى الدهشة ، وهو انه ضد قرار المحلفين ، ولكنه مع البراءة !

٦ ـ ان الرأى العام اخذ يتفهم الغاية الانسانية من اللجوء الى هذه التدابير التى تهدف الى تخفيف الام مبرحة ، او انقاذ مولود مشوه تشويها فظيعاً من حياة مظلمة ، وبشر لا يرحمون ففى اواخر الثلاثينات ، وجهت ورقة استفتاء الى اطباء نيويورك تتضمن سؤالهم عن رأيهم فى هذا الموضوع . وقد اعرب ٣٧٠٢ منهم عن رأيهم . وكانت نتيجة الاستفتاء ان ثمانين فى المئة يوافقون على الاوتانازيا وعشرين فى المئة يعارضونها . وأرسل مثل هذا السؤال الى رجال الدين البروتستانت فاعربت غالبيتهم عن الموافقة ، وعلل كثيرون منهم اتجاههم ، بأن الاوتانازيا ليست مخالفة للدين ، ولا تستقبحها الاخلاق .

بل ان المواطنين العاديين ، فى امريكا ، اجابوا فى استفتاء نظمه معهد جالوب Gallop عام ١٩٣٩ ، بنسبة ٤٦٪ بالموافقة عليها ، وطالبوا بسن تشريع ، ينظم قانوناً الحالات التى يجوز فيها اللجوء الى هذا القتل .

وحين اصدر المحلفون فى محكمة ليج ، قرارهم ببراءة المتهمين ، حدثت عاصفة من التصفيق والابتهاج ادهشت جميع المراقبين .

٧ ـ على النطاق العملى ، يظهر ان الاطباء حين يقفون وجهاً لوجه امام حالة يعترفون فى اعماق ضميرهم ، بانهم اصبحوا فيها عاجزين عن الشفاء وعن تسكين الالام ، يقدمون راضين ، على وضع حد لحياة لم يعد لها مكان فى هذه الدنيا .

وقد كتب عدد من الاطباء الى الطبيب ساندر ، يقولون له : لماذا اعلنت عن تصرف ، نحن جميعاً نطبقه فى كل يوم ، دون ان نعلنه ! انك سبقت التطور ببضع عشرات من السنين، يريدون بذلك ، **ان تقنين الاوتانازيا لا بد ان يأتى ، ذات يوم ، مع الزمن ، فيصبح على شىء كبير من المرونة والاباحة .**

٨ ـ ويقولون اخيراً ، ان القانون لا يعاقب على الجريمة المرتكبة تحت وطأة الاكراه المعنوى ، وهو الذى يشل ارادة الفاعل . أفليس الذى يقف الى جانب شخص عزيز عليه ، وهو يتلوى من آلام شديدة ، ويستغيث به ويستجير ، ليضع حداً لآلامه ، واقعاً تحت هذا القهر الروحى ، المدعم بقناعة راسخة بان هذه الآلام التى لا تحتمل لن تنفع فى تهدئتها المسكنات ؟

ان القانون لم يحدد طبيعة هذا الاكراه ومصدره ، وكل الذى يشترطه ، هو ان يشل قدرة الانسان على الادراك والارادة ، وهذا واقع فعلاً فى كثير من هذه الحالات .

• • •

(٣) رأى خصوم قتل الرحمة :

ان خصوم هذا القتل ، يستندون الى حجج دينية وطبية واخلاقية وقانونية ، نستعرضها بايجاز فيما يلي :

ا) الحجة الدينية : في الندوة التي عقدت في ستراسبورج ، لخص الراهب Robert **وجهة نظر** الديانة المسيحية الكاثوليكية ، بان التوراة تتضمن نصا صريحا ، وهو الأمر الذى وجهه الله سبحانه الى موسى على جبل سيناء ، بان « لا تقتل ابدا » . واعترف بان نقدا كثيرا وجه الى هذه القاعدة ، التي يزعم خصومها بأنها قاعدة غير عملية ، لانها مفروضة من اعلى ، **وانها تصطدم بحالات** استثنائية . ولكنه يرى انها قاعدة تتمم قواعد الاخلاق وفلسفة القانون الغربية ، وبصورة خاصة « احترام الحياة » .

واضاف ان **الكتاب المقدس** الح بشدة على احترام هذه الحياة ، وان الله وضع في الوصايا العشر (Décalogue) اخلاقا كانت معروفة قبل التوراة الا انه اسبغ عليها قيمة علوية ، وجعلها قانونا اخلاقيا ليس لبنى اسرائيل وحدهم ، ولكن لكل امم الارض وشعوبه . وفي رأيه « ان احترام الحياة قيمة جوهرية في الدين المسيحي ، لان الانسان لا يستطيع ان يتجه الى الله بافكاره ، الا اذا انطلق من مبدأ احترام الحياة ، التي لا يجوز ان تمس ، والتي هي منحة من الله سيد متعال » .

ولكنه اعترف بوجود حالات صعبة ، وخاصة حينما يصطدم حق الحياة المطلق بواجب الشفقة ، مشيرا بذلك الى دعوى لييج ، وفي مثل هذه الحالات يكون تطبيق القانون الالهى صعبا .

ويرى علماء الكاثوليكية ان قتل البرىء عدوان على حق الله ، رب الحياة والممات ، ولا يخفف من مسئولية القاتل « ان ضحيته لا يرجى شفاؤها » او لانها مشوهة تشويها شديدا . ولو اننا قبلنا مناقشة مبدأ قيمة الحياة ، لوجب ان نناقش مبررات حياة كثير من الناس لا تنفع حياتهم في شيء ، بل ان منهم من هو عنصر ضار بمجتمعه . . . وهذه النظرة ستقودنا الى التساؤل من اسباب الابقاء على الأفواه التي تأكل دون نفع ، وعلى كل شخص غير مرغوب فيه ، لسبب او لآخر ، كالمعتوهين والمجانين والمجرمين الخطرين .

ولكن رجال المذهب البروتستانتى ، على ما رأينا من اقوال رئيس اساقفة كنتربرى في مجلس اللوردات عام ١٩٣٦ وكذلك اسقف برمنجهام في المجلس المذكور عام ١٩٥٠ ، يقفون موقفا فيه كثير من التساهل .

وقد وقفت الشريعة الاسلامية الى جانب حق الحياة ، استنادا الى قوله تعالى : « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق » ، و « ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها » .

وقد توجهت بسؤال مكتوب الى زميلى الاستاذ الشيخ بدر المتولى عبد الصمد ، عميد كلية الشريعة في جامعة القاهرة سابقا ، ورئيس قسم الشريعة في كلية الحقوق والشريعة في جامعة الكويت اسأله رأى الفقه في هذه القضية الشائكة ، فسلمنى مشكورا هو والاساتذة الأجلاء اعضاء هيئة التدريس في القسم المذكور ، الرسالة التالية :

« اما بعد ، فقد اطلعت واطلعت اخواني على استفتاء سيادتكم عن حكم الشريعة الاسلامية في

شأن الطبيب الذي يعجل بحياة مريض ميئوس منه كثير الآلام بقصد تخفيف آلامه ، وكذا التعجيل بموت المولودين المشوهين رحمة بهم وبذويهم .

واحب ان اضع امامكم صورة مفصلة لهذه المسألة :

أ) اتفق رأينا على ما يأتي :

١ ـ ان اقدام الطبيب على مثل هذا ـ مهما كان الدافع له ـ جريمة عظمى . فانه قتل لنفس معصومة الدم ، فانه لا يحل دم امرىء الا باحدى ثلاث ، ردة بعد اسلام ، ونفس بنفس ، وزنا بعد احصان ، وهذه الجريمة تعتبر ثاني الجرائم بعد الشرك بالله ، فمن ناحية الحل لا سبيل الى القول به في مثل الظروف التي تحدثت عنها .

٢ ـ اذا كان القتل باذن المريض نفسه ـ وهو بكامل عقله ـ سقط القصاص عن الطبيب ولكن لم يسقط عنه الاثم ، فان النفوس البشرية لا تحتمل البراءة ، وانما سقط القصاص لوجود شبهة ، لأن القصاص اهو حق للمقتول أم حق للأولياء ، فوجدت شبهة تدفع القصاص .

٣ ـ اذا عفا أولياء المريض المقتول بعد موته عن الطبيب سقط القصاص ولا عبرة باذنهم قبل الوفاة تصريحا او تلميحا ، والا كان ذلك تواطؤا منهم معه على التعجيل بموته ويكونون شركاء له في الجريمة .

٤ ـ في الأحوال التي يسقط فيها القصاص لا يسقط عنها العقوبة التعزيرية .

ب) اختلف رأينا في وجوب القصاص اذا لم يكن ـ هناك ـ اذن سابق من المريض ، ولا عفو لاحق من أولياء الدم ، فذهب البعض ـ منا ـ الى وجوب القصاص ، لأنه قتل عمد لنفس معصومة لها حق الحياة ، وكم من مريض ميئوس منه شفي ، ولأن ترك القصاص يفتح التآمر بين ورثة المريض وبعض الأطباء ضعاف الأخلاق ، فباسم الرحمة تزهق روح بريئة . واما المشوهون فان واجب المجتمع ان ييسر لهم حياة فيها شيء من الراحة ، وكم من مشوه نبغ في نواح لا تمر على بال .

وذهب بعضنا الى ان القصاص يسقط ـ متى ثبت يقينا ـ ان الدافع هو الرحمة ، فان الشبهة مسقطة للحد ، والقصاص فيه معنى الحد فيسقط بالشبهة ، ولكن لا يسقط عنه الاثم ولا العقوبة التعزيرية .

واذا قال قائل : ان الطبيب قد اجتهد فكان له اجر المجتهد ان اخطأ ـ على فرض الخطأ ـ فنقول : ان الخطأ ـ هنا ـ واضح ، في مقابلة النص ، ولولا اشتباه الأمر على بعض الناس لوجب ان يقتص منه . على انه بعد ان يشتهر هذا الحكم يصبح القصاص واجبا من الطبيب الذي يقدم عليه .

ولا فرق بين ان يكون القتل بسبب من شأنه القتل مباشرة او مفض الى القتل بطريق غير مباشر لاكثار المادة المخدرة كثرة لا يحتملها جسم الانسان العادي . وهذا رأي اكثر الفقهاء .

وذهب أبو حنيفة الى ان القتل اذا كان بغير مُحدَّد او ما في معناه فانه لا قصاص فيه ، وهذا

راى خالف فيه جمهور العلماء لما صح ان الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ رضخ راس امراة لانها رضخت راس انسان .

هذا تفصيل هذه المسالة والله الهادى الى سواء السبيل » .

واود ان اضيف كلمة حول هذه الحجة ، وهى ان هناك ملاحدة لا يؤمنون بالآخرة . ولذلك فان من الحق ان اقرر انهم يخصون بتكريمهم الحياة التى يحياها الانسان على هذه الارض ؛ لانها هدفهم النهائى من الوجود . فان تنكروا لقيمتها المطلقة ، فانهم ، عندئذ ، لا يكونون مؤمنين باية قيمة ابداً .

ب) الحجة الاخلاقية :

حينما يصبح المخلوق البشرى مضغة ، تتفتح للحياة ، يحتاج الى حماية خاصة ، لاستكمال اسباب حياته ، ولا يرفض له هذه الرعاية الا الاباء الشواذ . والناس ، بدافع اعتبارات انسانية وخلقية ، ينقمون على الحيوانات التى تقتل صغارها تحت وطأة حمى تعتريها او كلب ينتابها . وقد درجت المجتمعات البشرية منذ الازل على طرد القتلة من صفوفها ، كما تطرد الوحوش المفترسة ، او نبذهم لانهم يتخلون باجرامهم عن الصفة التى تميز الانسان من غيره ، بقتلهم البرىء والعاجز عن الدفاع عن نفسه . حتى ان المنتصر فى حرب ، يعف عن قتل المنهزم الذى القى سلاحه . ذلك ان احترام الحياة امر غريزى ، حينما تكون الحالة النفسية والميول سليمة ، غير منحرفة . ولا يرد ، على هذا ، ان بعض المجتمعات عرفت القتل ، على شكل قرابين تقدم للالهة ، او اضاحى بريئة ، كقتل الزوجات فى الهند ، او وأد البنات عند العرب فى الجاهلية ، او التخلى عن الشيوخ والعجزة فى الفيافى الرملية او الجليدية ، عندما يصبحون عاجزين عن تقديم اى نفع لمجتمعهم الفقير ـ وخاصة فقد القدرة الانجابية وتقديم اية فائدة اقتصادية ـ لان هذه حالات ، كان اصحابها يعتقدون ـ خطأ ـ انهم بعملهم هذا انما يكرمون الحياة نفسها ، اما تقرباً الى الالهة ، لتحمى حياة الاخرين وتبارك الزرع والضرع ، واما لاعتبارات اخلاقية ، هى تجنب العار ، فى مجتمع حساس جداً ، بل وفقير ايضا ، وفى حالات نادرة ، واما لاعتبارات اجتماعية روحانية ، او اقتصادية ، اصبحت قانوناً للسلوك العام ، فى ازمنة وامكنة معينة ، ثم انها كلها اندثرت تقريبا ، بعد ان سما بالناس ضميرهم وخلقهم ، واصبحت من الذكريات الاليمة ، فى ذاكرة البشرية . واذا كانت بعض الانظمة السياسية او الاجتماعية تتطاول بين حين وآخر على الحياة ، كالانظمة الفاشية او النازية ، فتذل مفهومها النبيل ، فانها تكون خارجة على المفاهيم الاخلاقية ، بتبنيها فلسفات وانظمة مادية متطرفة . ولهذا ، فان الاخلاقيين يرفضون قتل المرحمة ، لان الحياة ليست ملك صاحبها ، فهو لم يمنحها لنفسه ، وليست ملك والديه ، لانهما ليسا اكثر من وسيلة طبيعية لنقل الحياة اليه ، كما انها ليست كذلك ملك المجتمع ليتصرف بها ، بل ان من واجبات هذا المجتمع ان يحميها ويصونها ، بكل الوسائل المتاحة له .

وعلى ضوء هذه المبادىء ، يترتب على الطبيب ، ان يحافظ على الحياة ، بكل ما اوتى من علم واجتهاد وجلد ، وليس من حقه ابداً ان يقضى عليها .

ولو قنن هذا القتل وابيح اللجوء اليه ، ولو كان ذلك فى اضيق حدوده ، افلا يحدث ذلك ذعراً

لكل مريض ، يصف له الطبيب دواء يتناوله أوزرقة في وريده ؟ ان كل مريض يعرف ان الطبيب لا يصارحه دوماً بخطورة مرضه ، وانما يترك له باب الرجاء والأمل مفتوحاً ، وكل انسان يتشبث بالحياة بكل قوة ، بفعل الغريزة وحب البقاء . ومن المحقق انه سيكون فريسة هلع دائم ، كلما فسر حركة من حركات الطبيب ، او لمحة من أسارير وجهه ، على انها ستحمل اليه النهاية المحتومة . وليس في وضع شاذ كهذا ، ما يساعد على الابقاء على الثقة بين الطبيب والمريض . ثم ان استعداد المريض النفسي يلعب دوراً بارزاً في شفائه من بعض الأمراض ، **فاذا انكمش هذا الاستعداد** ، بفعل الشكوك والحذر ، فان مهنة الطب سوف تتأذى في سمعتها ، وحق الشفاء سوف يصاب بضربة أليمة ، وسوف يظل المريض نهباً مقسماً بين المرض الذي يعاني منه والخوف الذي يشعر به من الطبيب الذي ألقى بين يديه أمر معالجته وشفائه .

اما بالنسبة للمشوهين ، فان ما يدفع آباءهم الى القضاء عليهم ، خوفهم من التعب الدائب الذي سيتسببون لهم به ، والاعتبارات الاجتماعية ، بأنهم سيعيشون تعساء .

ولكن ، الم يكن الآباء هم السبب في نقل الحياة اليهم ؟ واذن أفليس عليهم ان يقوموا بواجب التضحية تجاههم ؟ ثم اليس في احتمالات مساعدة الدولة ومؤسساتها لهم ، ما يشجعهم على التصدي لحمل مسئولياتهم كاملة ؟ اما انهم سيعيشون تعساء ، وانهم لن يغتفروا لآبائهم انهم تركوهم احياء ، فهذه نظرة من يحكم على مستقبل مجهول . ومن يستطيع ان يؤكد ان Hélène Keller و Marie Heurtin السماوين اليكماوين او Denise Legris التي ولدت بلا ذراعين ولا ساقين ، يعشن تعيسات رغم ما بهن من تشويه فظيع ، بعد **النجاح المدهش الذي حققنه ؟**

والانسان ، من هو الانسان ؟ أهو جلد ولحم وعظم ، ام هو قلب وعقل ؟ يقول **باسكال** : « ان جميع الأجسام ونجوم السماء ، والأرض وممالكها ، لا تعادل أية روح ، ذلك ان الروح تعرف نفسها وتعرف هذه الأشياء ، والأكوان ، ولكن هذه الأكوان لا تعرف حتى نفسها » .

ان **هيبوقراط** ، الذي وضع لتلامذته قسمهم الشهير ، بألا يصفوا لمرضاهم دواء قاتلاً ، لم يكن مسيحياً ، لانه عاش قبل المسيح بخمسة قرون ، ولكنه كان طبيباً أخلاقياً ، عاشت روحه في سلوك تلميذه Desgenettes ذلك الطبيب الفرنسي ، الذي طلب منه نابليون ، وقد تفشى الوباء في جيشه على ابواب عكا ، ان يعطي المرضى من جيشه ، مقادير كبرى من الأفيون ليقضي عليهم ، فأجابه « كلا يا مولاي ، ان واجبي ان احافظ على حياتهم » .

وان الشفقة ، لا تكون بالقتل ، ولكن ببذل الحب والتضحية ، للذين قست عليهم الطبيعة ليجدوا في كنف ذويهم الامان والاطمئنان .

جـ) الحجة الطبية :

ان الأطباء لا يقرون ، عامة ، القتل بدافع الشفقة ، وقد تمسكوا بهذا المبدا منذ الأزل ، ذلك انهم يعتبرون أن واجب الطبيب ان يخفف آلام المريض ، اذا وقف امامه عاجزاً عن شفائه ، وانه لقادر دوماً على ذلك . وقد اذاع رئيس المجلس الوطني لأطباء فرنسا في شهر تشرين الثاني / نوفمبر لعام ١٩٤٦ ، غداة محاكمة ليبج ، البيان التالي :

« ان اكاديمية الطب ترفض بشدة كل الوسائل التي تهدف الى ازهاق ارواح المشوهين والممسوخين والمجانين والمرضى الذين لا يرجى شفاؤهم ، لأن كل مذهب طبي او اجتماعي ، لا

يحترم الحياة ، ينتهي به المطاف الى انتهاك قوانين المجتمع وارتكاب الجريمة ، بتضحيته بأفراد ـ رغم تشوههم واليأس من شفائهم ـ قد يستطيعون المساهمة في بناء المدنية . وان قانون الواجبات الطبية قاطع وجازم ، حين ينص على أن احترام الحياة وتكريم شخص الانسان ، هما واجب الطبيب الاساسي . وهذا مبدأ لا يقبل اى استثناء » . والمادة ٢٣ من قانون الواجبات الطبية الفرنسي صريحة في هذا الشأن .

وقد اتخذت اكاديمية العلوم الاخلاقية والسياسية الفرنسية في ١٤ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٩ قرارا مماثلا ، ادانت به الاوتانازيا ، كما ان الجمعية الطبية العالمية التي عقدت اجتماعا لها في نيويورك في شهر تشرين الاول / اكتوبر ١٩٥٠ ، وقفت هذا الموقف نفسه ، وهاجمت بشدة ما ذهب اليه الطبيب الانجليزى E. A. Gregg والطبيب الهندى S. G. Sen في نفس المؤتمر من ان القتل بدافع الشفقة كثيرا ما يمارس دون ان تتسرب انباؤه أو يعرف به غير الذين قاموا به .

وقد كتب الدكتور **عصام فكرى** (١٠) ، عن آداب مهنة الطب عند العرب ما يلي :

« عنى **العرب** بآداب مهنة الطب . ومن مآثرهم في هذا السبيل آراء «البغدادى» في صفات الطبيب ، وآراء « ابن رضوان » العالم المصرى الذى خدم الحاكم بأمر الله ، وعين كبيرا للاطباء .

وهو الذى وضع للطبيب سبع خصال واجبة الاتباع ، وهي :

« حسن الخلق ، والمظهر والملبس ، وحفظ أسرار المرضى ، والرغبة في علاج الفقراء ، والحرص على التعلم ، ونفع الناس وسلامة القلب ، والتنزه عن التعرض لحرمات المنازل ، ووصف الدواء القاتل او اسقاط الاجنة »

واذا اجيز السماح بقتل المشوهين ، فان من المحتمل ان تنتقل البشرية الى حالات قتل جماعية . فقد كان المشوهون يولدون بالآلاف ، حتى قبل ان تنتشر مأساة التاليدوميد ـ وهو الدواء الذى انتشر منذ سنوات قليلة كمسكن ، ولكنه احدث في الاجنة تشوهات فظيعة . فهل يحق للاطباء ، في مثل هذه الحالات ، اللجوء الى ابادة الاعداد الضخمة من المشوهين ؟ .

على ان بعض الاطباء ، لا ينكرون انه في حالات نادرة ، قد يتصرف الطبيب كانسان ، لانه انسان . فهو يتساءل في اعماق نفسه ، في بعض حالات النزع او التشويه ، عما اذا كان عليه ان يتمسك بحرفية المذهب الطبي . ومن رأى الدكتور Roumajon ان الطبيب ، اذا قرر ان يتخذ قرارا خطيرا كهذا ، ـ وهو الذى يعرف كرم الطبيعة ـ فانه يكون قد اطال التفكير في قراره ، في اعماق قلبه وضميره ، وفكر بمسئولية فعله . واذا كانت هذه المسألة مطروحة على ضمائر الاطباء منذ الازل ، دون أن تجد لها حلا ، فانهم لا يستطيعون في تصرفهم هذا ، ان يكونوا في تشدد رجل الاخلاق . ولكن عليهم ، منذ الآن ، ان يطالبوا الدولة بانشاء مؤسسات لمثل هؤلاء البؤساء . وكثير من الدول فعلت ذلك . ومن الحق ان نذكر ما كتبه الدكتور هنرى ميللر ، اخصائى امراض الاعصاب الانجليزى بشأن الاوتانازيا استكمالا للصورة ، اذ قال :

« لقد نوقش موضوع الاوتانازيا كثيرا . ولكنى اعتقد ان امره اقل اهمية . . . ومع انى

(١٠) استاذ الامراض الباطنية بكلية الطب جامعة الاسكندرية ، في مقال عنوانه « الحضارة والمرض » منشور في مجلة عالم الفكر ، المجلد الثاني ـ العدد الثالث ١٩٧١ ص٦٨٨ .

اسانده من يقول بأن مهمة الطبيب هي تخفيف الام المريض ، واعطاؤه حياة افضل ، وان لم تكن اطول .. الا انى اعتقد انه لا يوجد غير عدد قليل من الامراض لا يستطيع الطبيب فيها ان يجعل ايام المريض الاخيرة مريحة باستعمال المخدرات كالهيروين والكوكائين التى هى ، بالاضافة الى ازالة الالام ، تشعر المريض بالتحسن وتضعف وعيه .. ولكن هناك امراضاً يمكن استثناؤها ، مثل مرض سرطان الحوض Pelvic Cancer الذى يشعر المريض به انه عبء على نفسه وعلى الآخرين ، وهو عالم بالنتيجة الحتمية لمرضه .. ان الجراح الذى يساعد على انهاء هذه الحالة المؤلمة بجرعة من المورفين ، لهو فى رايى متبع لانبل الخطى فى مهنته . ولكن هذه حالة خاصة بين الطبيب ومريضه ، ولن يؤثر فيها اى قانون » (١١) . وانه لمن اوجب الواجبات ، ونحن نناقش امراً خطيراً ، وأزلياً ، ان نتذكر ان المكتشفات الطبية ، فى عصرنا المدهش ، تأتى كل يوم بجديد مذهل . وليس بمستبعد ابداً ان تنقل الاذاعات ذات صباح انباء مبهجة عن اكتشاف ادوية مثيرة ، للحالات المستعصية . فلماذا لا يتذرع الطبيب بالصبر ، على امل ان تحدث المفاجأة ؟

د) الحجة القانونية :

ان العلاقة القانونية بين الطبيب والمريض ، علاقة ترتكز الى عقد ضمنى قائم على وعد من الطبيب ان يبذل قصارى جهده ، وعلمه ، لشفاء المريض ، ولا يكون الطبيب مسئولاً عن النتائج التى تنشأ عن المعالجة ، ولو كانت مؤذية او قاتلة ، الا اذا نسب اليه خطأ فى تصرفه .

وقد مرت مسئولية الطبيب فى مرحلتين :

الاولى : لم يكن فيها الطبيب مسئولاً ابداً عن نتائج اعماله الطبية ، وبتعبير اوضح ، لم يكن فيها الطبيب ليسأل مهما بلغ به الجهل فى فنه . وقد سقطت هذه النظرة نهائياً من عالم القانون .

والثانية : لم يكن الطبيب فيها ليسأل الا عن « الخطأ الفاحش » الذى يرتكبه . اما الخطأ العادى ، فلم يكن ليرتب عليه اية مسئولية . وقد كانت هذه النظرة ، نظرة برلمان باريس (اى المحكمة العليا آنذاك) عام ١٦٩٨ ، عندما قرر : « لا يعاقب الاطباء على ادويتهم ما دام لا يوجد على اساسها الا الجهل والحماقة » ، وايده فى ذلك برلمان بوردو فى ٦ حزيران / يونيو ١٧١٤ (١٢) . وقد انتهت هذه المرحلة ايضاً من عالم القانون .

ولكن العرب كانوا ينظرون الى هذا الموضوع نظرة اعمق ، فقد كان على الطبيب ان يكتب للمريض « قانوناً » يصف له فيه الدواء ، فاذا برىء اخذ الطبيب اجرته ، وان مات حضر اولياؤه عند طبيب مشهور فى المدينة ، منصوب لهذه الغاية وأروه الوصفات ، فان رآها على مقتضى الحكمة وصناعة الطب ، قال : هذا قضى بفروغ اجله ، وان رأى الامر بخلاف ذلك ، قال : خذوا دية صاحبكم من الطبيب ، فهو الذى قتله بسوء صناعته وتفريطه (١٣) .

---

(١١) فى مقال ترجمه الدكتور عبد الرزاق العدوانى ، بعنوان « مأزق الطبيب الحديثة » ، مجلة عالم الفكر ١٩٧٠ المجلد الاول العدد ٢ ص ٢٨١ .

(١٢) انظر كتاب Pommerol ، المسئولية الطبية عام ١٩٣١ . ، وانظر كتابنا ، الحقوق الجزائية العامة ، الطبعة السادسة ١٩٦٢ ص ٥١٦ .

(١٣) أورد هذا المقطع الدكتور منير العجلانى ، فى مقاله عن « الحسبة فى الاسلام » ، نشر فى مجلة المعهد الحقوقى السنة الاولى ج ٢ .

وقد جاء في حديث عن **النبي** ، رواه **عمرو بن شعيب** عن جده قال : « ان من تطبب (اى تعاطى مهنة الطب) ولم يعلم منه طب قبل ذلك فهو ضامن » .

اما اليوم ، فان مسئولية الطبيب تترتب بمجرد ارتكابه خطأ عادياً . وهذا هو راى القضاء اللبنانى (استئناف لبنان المختلطة في ١٩٤٥/٣/٢٢) ، والسورى والسويسرى ، حيث قضت محكمة الاتحاد بتاريخ ١٨٩٢/١٢/٩ بان الطبيب الذى يلحق باهماله ضرراً بجسم المريض ، يخالف نصوص العقد واوامر القانون العامة التى توجب الحفاظ على صحة المرضى وسلامتهم من كل ضرر ، سواء احدث ذلك بنية جرمية او بخطأ ، وهو راى القضاء الفرنسى (انظر محكمة النقض في ١٩٦٢/٧/١٢ منشور في داللوز ١٩٦٢ رقم ٢٣) والقضاء المصرى (النقض في ١٩٦٨/١/٨ ، مجموعة احكام النقض س ١٩ رقم ٤ ص ٢١) . وهو راى الفقهاء اجمالاً (١٤) .

فاذا اقدم طبيب (او فرد عادى) على انهاء حياة مريض بناء على طلبه الملح ، مدفوعاً بعامل الشفقة ، تجاه الالام المبرحة التى يعانيها ، والتى لم تنفع المسكنات في تهدئتها ، بعد قناعته التامة بان ابواب الشفاء موصدة تماماً في وجهه ، **فما هو موقف قانون العقوبات منه ؟**

اود ، قبل الاجابة ، ان الاحظ ، باننى ساعالج الموضوع من وجهة نظر القانون الجنائى التقليدى الحديث ، وعلى اكثر تقدير ، من وجهة النظر الانتقائية (éclectisme) ، التى تقف من قضايا ما وراء الطبيعة ، وبخاصة مسالة حرية الارادة ، موقفاً حيادياً ، حتى لا تشعب الموضوع ، في متاهات المدرسة الوضعية وحركة الدفاع الاجتماعى الجديد ، ذلك ان المدرسة الوضعية ، بقيادة **لومبروزو وفرى وجاروفالو** ، واتباعهم وفى مقدمتهم الاستاذ السويدى المعاصر **كنبرج** ، تنفى حرية المجرم في ارتكاب الجريمة ، وتعتبر مسئوليته مسئولية اجتماعية لا معنوية ، وان حركة الدفاع الاجتماعى ، بشقيها ، المثالى المتطرف ، الذى يترعمه الاستاذ الايطالى **فيليبو جراماتيكا**(١٥) ، والذى بقي يتيماً لا انصار له على ما نعتقد ، والمعتدل الذى يقوده المستشار الفرنسى **انسل** ، لا تزال بين اخذ ورد بين الفقهاء . ومن الخير لنا ولها الا نزج بها في موضوع لا نعرف لها

---

(١٤) جارو ج ٢ رقم ٦٦٠ ، وجرسون في شرح المواد ٢٠٩ ـ ٢١١ رقم ٨٠ ـ ٨٦ . وراى الفقهاء العرب . فقد كتب الدكتور محمود محمود مصطفى ، في كتابه شرح قانون العقوبات القسم العام ، الطبعة الثامنة رقم ١٢٧ ما يلى : « على الطبيب ان يبذل للمريض جهوداً صادقة يقظة ومتفقة ، في غير الظروف الاستثنائية ، مع الاصول العلمية المقررة ، وهى الاصول التى يعرفها اهل العلم ، ولا يتسامحون مع من يجهلها ممن ينتسب الى علمهم وفنهم » .

(١٥) يقول جراماتيكا : « ان المسئولية الجنائية يجب ان تقدر وفقاً للعنصر الذى يساهم في تكييف عدم اجتماعية الفرد نفسه ، اى ارادته في التجاوبة مع المجتمع ، بناء على ارتكابه الجريمة . فليست الجريمة هى مركز النظام القانونى ، ولا يمكن اعتبار الشخص مسئولاً لمجرد ارتكابه هذه الجريمة ، وانما يتعين الاستعانة بعنصر جديد ، يتوقف على التقدير الاجتماعى للسلوك من جهة ، وعلى شخصية الجانى من جهة اخرى . وكل ذلك لا يتأتى الا بالغاء فكرة المسئولية الجنائية المرتبطة بالواقعة ، لكى تحل بدلاً منها ، فكرة اخرى ، هى « عدم اجتماعية » الجانى ... وعلى هذا يجب ان تتلاءم تدابير الدفاع الاجتماعى مع كل فرد ، وفقاً لمقتضيات شخصيته (عدم اجتماعية الشخصية) لا وفقاً (لمسئوليته) عن الضرر الذى احدثه (الجريمة) » .

احمد فتحى سرور ، السياسة الجنائية ، ص ٧٨ ، دار النهضة العربية ١٩٦٩ ، وانظر كتاب جراماتيكا بالفرنسية La défense sociale ص ٦ وما يليها .

وانظر كذلك سلسلة المقالات التى نشرتها مجلة العلوم الجنائية الفرنسية ، عن المقابلة بين القانون الجزائى والدفاع الاجتماعى عام ١٩٦٤ ص ٧٢١ وما يليها .

فيه رأيا واضحا ، وقد نغامر بالقول ، اذا استنتجنا من آرائها انها قد لا تتشدد فيه ، نظرا لانها ترى في العقاب عملاً اجتماعياً — لا قانونيا — يهدف الى حماية المجتمع ، من طريق تأهيل الجاني ، واعادة تربيته . وطبيب ، كالذي نحن في صدده ، ليس في حاجة الى تأهيل او تربية اصلاً ، لانه لا يمثل في الحقيقة اى خطر على المجتمع .

اما بالنسبة لقانون العقوبات ، القائم على مبادىء الادراك والارادة (ولا نود ان نقول : القائم على مبدأ الحرية المعنوية) ، فان فعل الطبيب ، بدون ريب ، يشكل جريمة القتل العمدي ، لان هذه الجريمة تكون تامة ، اذا تحققت اركانها الثلاثة وهي : الركن المادي (ازهاق الروح) والركن القانوني (وجود نص يحرم القتل) ، والركن المعنوي (معرفة الفاعل انه يرتكب فعلاً ممنوعاً) . وحتى اذا كان لا يعرف انه يخالف بعمله ، فان الشارع افترض فيه هذه المعرفة ، حتى لا يحتج احد بجهل القانون .

ولكن اذا رفض الطبيب تنفيذ القتل ، فان من المحقق ان هذا من حقه ، لان العقد ، الذي يهدف الى الشفاء ، يصبح مفسوخاً ، للسبب غير المشروع ، والمخالف للنظام العام .

ولكن بعد ان قررنا المبدأ يجب ان نتساءل عن دور موافقة المجني عليه او موافقة ذويه ، وعن اثر الدافع في المسئولية الجزائية .

ا — موافقة المجني عليه :

اذا وافق شخص على ان يرتكب آخر ضده فعلاً ، يعتبره القانون جريمة ، او اذا طلب هو ذلك والح في طلبه ، فلباه ذلك الآخر ، وتمت الفعلة ، فهل تكون تلك الموافقة او هذا الطلب سبباً مانعاً للمسئولية الجنائية ؟

لم يكن في المجتمعات البدائية ، التي كانت تعيش تحت حكم الطاغوت ، وهو مجموعة الاعراف الصلبة والقاسية (كالجاهلية العربية) ، قانون مكتوب ينظم العلاقات بين الناس ، ويحدد حقوق الدولة عليهم . وكانت تلك المجتمعات تتشبث اشد التشبث ، وتحافظ اقوى المحافظة على اعرافها وعاداتها التي ورثتها كابرا عن كابر ، لان مثل هذه المجتمعات تتصف دوماً بسبب من ضيق الافق وضعف في الثقافة ، بالمحافظة الشديدة ، بل والتعصب اللئيم ايضاً . وقد لقي النبي العربي مقاومات شديدة عندما كان يريد تغيير سنن العرب ، حتى قال الله فيهم ، في معرض الذم والسخرية ، « انا وجدنا آباءنا على امة ، وانا على آثارهم مقتدون » (الزخرف ٢٣) .

والذي يلفت النظر في هذه المجتمعات ، عدم وجود سلطة عامة تقتص للمجني عليه من الجاني ، بل كان كل فرد — اذا كان قادراً — يقتص لنفسه ، وقد تعاونه عشيرته للثأر له . وقد يتدخل العقلاء ، فيعقدون الصلح بين الفريقين ، مقابل دية يدفعها الجاني أو ذووه .

ذلك ان الجريمة كانت عندهم دائما **حقاً خاصاً** ، والحقوق الخاصة يجوز فيها العفو ، **ويسقطها الرضا** (١٦) .

---

(١٦) انظر الدكتور مصطفى محمد حسنين ، نظام المسئولية عند العشائر العراقية العربية المعاصرة ، بغداد ١٩٦٧ ، ص ٢ ، والدكتور صالح احمد العلي ، محاضرات في تاريخ العرب ج ١ ص ١٤٠ .

ولكن منذ ان وضعت الدولة يدها على مؤسسات العقاب ، أصبح موضوع الجريمة حقاً عاماً ، تقوم هي بأعبائه ، وتلاحق فاعليه ، وتحاكمهم وتعاقبهم . ولا يستثنى من ذلك الا بعض حالات ، رأت القوانين ان تنحنى امامها ، حرمة لاعتبارات اعلى شأناً ، كما في حالات الزنا او السرقة بين افراد الاسرة الواحدة .

وقد سنت الدول المتمدينة ، قوانين تنظم سلوك الافراد في حياتهم العامة ، وتبصرهم بالمحرمات فلا يقارفونها . ومن هذه القوانين ، مابحث رضا الضحية ومنها ما سكت عنه .

فالقوانين التي بحثت الرضا في القسم العام، **زمرتان : زمرة** رفضت الاعتداد به كسبب مبيح ، الا في حالات قليلة ذكرتها ، وليس منها القتل (كالقانون الاثيوبي المادة ٦٦ ، والقانون المكسيكي المادة ١٥ ، ولكنه استثنى الجرائم التي لا تلاحق الا بناء على شكوى المضرور ، والقانون النمساوي ، المادة ٤ وهو نص غامض اجمالاً) ، **وزمرة** سارت في الطريق المعاكس للاتجاه الاول ، فقبلت مبدأ الرضا ، ولكنها استثنت منه بعض الحالات التي تراها ضارة بالمجتمع . ومن هذه القوانين ، القانون الهندي ، الذي خصص الرضا ستة فصول في قسمه العام ، والقانون الايطالي لعام ١٩٣٠ الذي نصت مادته الخمسون على انه « لا يسأل من اضر او اساء الى حق بموافقة الشخص الذي يتصرف به شرعاً » ، ولكنه استثنى من ذلك الرضا بالقتل صراحة (المادة ٥٧٩) (١٧) .

والفقهاء انفسهم غير متفقين على حل موحد : فبعضهم يريد ان يعتبر الرضا سبباً مبيحاً ، وهم انصار الفيلسوف « **كانت** Kant » ، ومنهم في ايطاليا **كيسلر** Kessler ، وبعضهم الآخر يرفضه اجمالاً . ولكن هناك فريقاً ثالثاً يبدو لنا ان الغلبة بجانبه ، وهو القائل بنظرية متوسطة معتدلة ، ترفض الرضا كسبب مبيح للجريمة ، كمبدأ عام ، ولكنها تستثني من ذلك الحقوق القابلة للتصرف بها (aliénables) وهي الحقوق التي لها صفة مالية .

اما الحقوق الفطرية (innés) او غير القابلة للتصرف بها (inaliénables) كحق الحياة ، وسلامة الجسد ، والحياة الخلقية ، فان القانون الجنائي يحميها ، ولا ينفع الرضا في اباحتها .

والتشريعات الجنائية العربية تنطلق عامة من مبدأ عدم الاعتداد بالرضا كسبب مبيح ، الا في حالات معينة . منها دخول المسكن بموافقة صاحبه ، واخذ المال وتسليمه ، وحجز الحرية ، والعلاقات الجنسية (١٨) (في بعض التشريعات) ، والجرائم التي اشترط القانون لملاحقتها شكوى من المتضرر (كجريمة السب ، والسرقة بين الاصول والفروع والازواج ، وجريمة الزنا ، ما عدا القانون الكويتي ، الذي اباح ملاحقتها بدون شكوى ، ولكنه اجاز للزوج ان يوقف الدعوى

---

(١٧) انظر الدكتور انطون فهمي عبده :

Le Consentement de la victime, thèse de doctorat, Paris 1967.

(١٨) تختلف القوانين الجزائية في نظرتها للعلاقات الجنسية . فبعضها ، وهي الكثرة ، اخذ يخفف من حالات تحريمها ، الا في حالات الاكراه ، او حماية القاصر او شخص وقع ضحية تضليل ، بحيث لا يكون رضاؤه صحيحاً . وتعليل ذلك ان القانون يحمي الناس من العدوان عليهم ، فاذا كانوا هم المفرطين في حقوقهم ، فانهم هم الملومون . فقد كانت المادة ٣٣١ من قانون الجزاء الفرنسي (صياغة عام ١٨٣٢) ، تعتبر الموافقة على العلاقات الجنسية صحيحة اذا كان الشخص قد اكمل الحادية عشرة من عمره . ولجاه ضغط الرأي العام ، رفعت هذه السن ، منذ عام ١٨٦٣ الى ١٣ سنة واصبحت الآن ١٥ سنة ، منذ تعديل ٢ تموز / يوليو ١٩٤٥ . اما التشريع الكويتي ، فانه لا يعتبر الرضا سبباً مبيحاً في العلاقات الجنسية ، (المادة ١٩٤) .

العامة اذا رضى بالمباشرة الزوجيـة كما كانت .المادة ١٩٧ المعدلة) . ووقف التشريع الكويتى موقفا آخر ، حين قرر فى المادة ٣٩ من قانون الجزاء ، اعتبار الرضا سببا مبيحاً ، كمبدأ عام ولكنه ضيق كثيراً من نطاقه حين قال :

« ومع ذلك لا يعتد برضاء المجنى عليـه ،ويعد الفعل جريمة اذا كان من شـأنه ان يحدث **الموت** او يحدث **اذى بليغا** ، او كان يعد جريمة بغض النظـر عن الضرر الذى يحتمل ان يحدثه للمجنى عليه ، او نص القانون على الا يعتد بهذا الرضـاء » .

ومن هذا الذى قدمناه ، يتضح بجلاء ان موافقة الضحية (او طلبه) لا تعتبر سـببا مبيحا للقتل ولا سببا من اسـباب موانع المسـئولية ،وتبقى الجريمة قائمة ، لتوافر اركانها الثلاثة .

ولكن رجـال علم الاجتماع ، لا يكتفـون ،كرجل القانون ، بتعريف قانونى خالص للجريمة ، بل يريدون ان يعملوا حـسـاباً لطبيعـة الفعل الاجتماعية ، ولذلك يرون ان الجريمة خروج على معايير السلوك الجماعى الذى يحترمه المجتمع(١٩) .

ب ـ دافع الشفقة :

ان الطبيب الذى ينهى حياة شخص لا يرجى شفاؤه ، وهو نهب مقسـم لالام مبرحة ، انما يقدم على ذلك ، مدفوعا بدافع ، يختلف من القاتـل الذى يزهـق روح آخر ، انتقاما او حقـداً ، او لاستلاب ماله ، او لازاحته عن طريقه . فهل يكون هذا الدافع سببا من اسباب اسقاط الجريمة او تخفيفها على اقل تقدير ، اذا كان انسانيا ، او نبيلاً ؟

فى مفهوم المذهب الوضعى (Ecole Positiviste) ، يختلط الدافع بالقصد ، لانه هـو الذى يحركه . ولذلك يطالب انصاره بان يكون للدافع دور حاسم ، فى بعض الاحيان ، مسقط للمسـئولية الجزائيـة ، كالقتـل بدافع المحبة والشفقة ، والسـرقة لاطعام جائع .

اما المذهب التقليدى (Ecole Classique) ، الذى تقوم تشريعاتنا على فلسـفته ، من ناحية المسئولية المعنوية ، فانه يعتبر القصـد الجنائى ارادة مجردة (Volonté abstraite) وبذلك يكون القصـد مختلفاً عن الدافع تماماً . وقد عـرف الفقهاء الدافع بانه المصلحة او العاطفة التى سببت الفعل الاجرامى (٢٠) . وهذا هو التعريف الذى تبناه القانون السـورى فى المادة ١٩١ . والدافع متحول ، متغير ، يختلف من فرد الى فرد ، من المشـتركين فى جريمة واحدة ، ويختلف فى الفرد نفسـه من ظرف الى ظـرف . فالسـارق الذى يختلس مال الغير بدون رضـاه ، ليتملكه ، انما يفعل ذلك ، اما لحاجته الى المـال ، او لحرمان صاحبه منه ، او للمقامرة به ، او لانفاقه فى مباذله. فقصد التملك واحد ، ولكن الدافع مختلف ، من حالة الى اخرى .

والقاعدة العامة فى الدافع ، انه لا يعتبر سـببا مبيحاً الا اذا نص القانون على اعتباره ركناً من اركان التجريم فى حالات قليلة ، كما فى حالة نشر وعرض الوسـائل الخاصـة التى ترتكب

---

(١٩) الدكتور زكريا ابراهيم : الجريمة والمجتمع ص ٢٩ . وسذرلاند ، علم الاجتماع ، الترجمة الفرنسية والترجمة العربية للاستاذين حسن الرصفاوى ومحمود السـباعى ، القاهرة ١٩٦٨ .

(٢٠) Stefani et levasseur, n° 185.

« للدعاية ضد الحمل » . ولكن ذلك لا يرد في موضوع القتل ، لان الشارع لم يضع مثل هذا النص فيه .

ولكن بعض القوانين الجزائية ، فرقت «استجابة للعاطفة الانسانية» بين الدوافع الشائنة ، والدوافع النبيلة ، فشددت على الاولى ، ورفقت بأصحاب الثانية ، ولكنها لم تلغ مسئوليتهم (٢١) . ومن هؤلاء المجرمون السياسيون (٢٢) واعضاء الجمعيات الدينية ، والقتل بدافع انساني بلا ريب . فامثال هؤلاء « المجرمين » هم من النوع الذى يدعى « بالمجرم المثالي Le criminel par idéologie » لانه طراز اجرامي قائم بذاته ، يرى اجرامه واجبا عليه ، ولذلك فانه لا يهتم بتجريم القانون . ونود ان نذكر في هذه الزمرة من المجرمين ، الأطباء الذين يمارسون تعقيم الذكور المشوهين او المتخلفين عقليا للقضاء على القدرة الانجابية فيهم ، لتخليص المجتمعات من ذرياتهم التى تحمل جرثومة الاستعداد للاجرام (٢٣) ، أو كفاحا ضد الانفجار السكاني . (ولا يدخل في ذلك استعمال الحبوب المنظمة للأسرة ، اما لان السلطة العامة تبيح استعمالها ، فلا تكون جريمة أصلا ، أو لانها تدخل في قانون الجزاء تحت تهمة الوسائل المانعة للحمل ، او المسقطة للاجنة) . وكل الظواهر تدل على ان كثيرا من الدول ، رغم النصوص المكتوبة ، اخذت تبيح هذه الحبوب ، وتغض الطرف عن الاجهاض ، بل ان بعضها عدل قانونه الجزائي لهذه الغاية .

وعلى هذا الاساس ، خفف القانون السوري عقوبة القاتل بدافع الشفقة بناء على الحاحه بالطلب ، وجعلها الاعتقال مدة لا تجاوز عشر سنوات . وهذا هو موقف القانون اللبناني (المادة ٥٣٨) . ولكن اللجنة المصرية السورية التي وضعت مشروع قانون العقوبات الموحد ، استبعدت هذا النص « بالنظر الى ما وجه الى هذا الحكم من النقد ، واحتراما للحياة الانسانية وخوفا من اساءة استعماله ، واكتفاء بتقدير القاضي عملا بالظروف المخففة ، حيث لا يصح اعتبار رضاء المجنى عليه مبررا للتصرف في حياته او للقضاء عليها . وهو في الغالب رضاء معيب ، لصدوره عن ارادة غير مكتملة » (الصفحة ٢٥٤ من المشروع الموحد) .

واذا كانت غالبية القوانين الجنائية قد سكتت عن اعتبار الدافع سببا مخففا ، فانها تتضمن نصوصا تطلق يد القاضي في معالجة هذه الحالات الشاذة . ففي مقدور النيابة العامة عدم اقامة الدعوى الجزائية بالمرة (ولا يحق للمتضرر اجبارها في التشريع الكويتي على ذلك ، عن طريق الادعاء الشخصي او الادعاء المباشر) ، ومن حق قاضي الموضوع أن يمنح الفاعل ظرفا مخففا ، يتيح له النزول بالعقوبة الى حدها الادنى ، وقد يتاح له أن يقرر وقف تنفيذ عقوبته ، بل ان التشريع الكويتي دون سائر التشريعات العربية ، يتضمن نصا من اخطر

---

(٢١) حتى ان قانون اورجواي ، في المادة ٣٧ ، لم يقرر اعتبار هذا القتل مبررا ، ولكنه ترك للقاضي الحق في اعفاء القاتل من كل عقاب « لاسباب تتعلق بالشفقة » .

(٢٢) Ernest seelig, traité de criminologie, Paris 1965 P. 127.

وانظر كتابنا : الاجرام السياسي ، بيروت ١٩٦٢ .

(٢٣) يذكر هذا المؤلف النمساوي انه تم في ٢٩ ولاية امريكية حتى عام ١٩٣٩ تعقيم ٣٠،٦٦٩ شخصا اكثرهم من مرضى العقول والمأفونين Imbéciles . وقد انشأت المانيا الهتلرية ما اسمته « محاكم الصحة الوراثية » ، لتعقيم المصابين بامراض وراثية ، ومدمني الكحول ، لتحسين الصحة العامة . (سيليتج ، المرجع نفسه ص ٢٩٧) .

النصوص ، ولكنه قد يكون مجديا فى مثل هذه الحالات ، وهو نص المادة ٨١ من قانون الجزاء ، التى تجيز للمحكمة ان تقرر الامتناع من اصدار حكم على المتهم « اذا رات من اخلاقه او ماضيه او سنه أو الظروف التى ارتكب فيها جريمته . . . ما يبعث على الاعتقاد انه لن يعود الى الاجرام . . » .

وهذا ، ايضا ، هو الموقف الذى اتخذه الاتحاد البلجيكى ــ اللوكسمبرجى للقانون الجنائى ، المنعقد فى ١٩٥٠/١١/١٨ ، برئاسة المحامى الاستاذ Sasserath ، بناء على تقرير من نقيب المحامين الاستاذ Collignon والطبيب الكبير De Laet بقراره الذى طالب فيه بعدم تعديل النصوص الجزائية ، رغبة منه فى عدم اباحة القتل لأى دافع كان ، او جعله جريمة خاصة ، لها اركانها المميزة .

ومن نافلة القول ، الاشارة الى ان القتل بدافع الشفقة ، وهو فعل ايجابى ، يجب ان يشمل الامتناع عن المعالجة ، وهو فعل سلبى ، لان العقاب يجب ان ينال الفعل والامتناع على حد سواء ، ما دام القانون قد نص على معاقبتهما صراحة . ويتمثل هذا الفعل السلبى ، حينما يمتنع الطبيب من اعطاء الدواء ، او اجراء العملية الجراحية ، ليترك المريض يقضى نحبه لتخليصه من آلامه .

• • •

وفى ختام هذا الموضوع ، اود ان اعترف بشعورى بالحيرة فى تبيان راى حاسم ، **يلتزم بالقطيعة المطلقة . ولكنى** اعتقد ، مخلصا ، ان القانون الجزائى يعتبر هذا **القتل جريمة تامة ، ولا يبررها وجود الدافع** الانسانى فى الطبيب او فى غيره ، حينما يقدم على انهاء **الحياة . كذلك فانى قانع ان الدين والاخلاق** وحق الثقة بالطبيب ، تقف ضده ايضا . ولذلك ، فانى لا اجد مبررا ، لاعادة النظر فى التشريعات الجزائية الراهنة ، لانها اعطت القاضى امكانات كبيرة لمعالجة هذه الحالات ، التى ارجو ان تكون نادرة الحدوث ، حرمة للكرامة الانسانية وتقديسا لمهنة الطب .

ولست انكر ان الطبيب انسان ، قبل كل شىء ، ومن حقه ان يتحسس بمشاعر الناس وآلامهم ، حين يقف امامهم عاجزا . وكل ما هو مطلوب منه ، هو ان يبذل جهده فى تخفيف هذه الالام ، والاستعانة بآراء غيره ممن هم اكفأ منه ، بالنسبة لاختصاصاتهم ، لان فوق كل ذى علم عليم ، الى ان يحم القضاء ، ويقضى المريض بأجله .

فاذا وقع من طبيب تفريط مقصود ، فى ظرف شاذ ، فانى قانع بان القاضى ، سيأخذ بعين الاعتبار دوافعه الانسانية ، ولن تكون النظرة اليه كالنظرة الى القاتل العادى .

والله سبحانه يقول : « ولا تقنطوا من رحمة الله » .

* * *

المراجع

DOUBLIER : **le consentement de la victime,** Paris 1956.

TAHON : le consentement de la victime.,

Revue belge du droit pénal et de criminologie, 1951-1952, p. 323 et s.

PHILIPPE TOUSSAINT, **Le procés de LIÉGE,** Bruxelles, Ed. Actuelles, 1963.

MADELEINE JACOB, **Le procés de Liége,**

Paris, ed. les YEUX OUVERTS, 1962.

PAULUS et ROZET, **le procés de la THALIDOMIDE,** Paris, 1962.

SIMONE PELLETIER, "de l' EUTHANASIE, L'ORTHOTHANASIE et la DYSTHANASIE", Rev. **Internationale de droit pénal,** 1952 No. 2-3.

MAURICE GARCON, **Procés sombres-Les piquceses d'Orsay.**

E. RIST, **La morale** professionnelle du medecin.

STEFANI et LEVASSEUR, Droit pénal général, Paris, 5 eme ed. 1971.

MAXIMILIAN JACTA, Accusés, levez-vous. 19 grandes affaires **judiciaires aux U.S.A.,** Paris, 1968.

Reflexions sur le procés de Liége.

Revue des sciences criminelles, Paris 1963 P 83.

GRAVEN, "faut-il punir l'euthanasie ?" Revue crim. et police **technique,** vol IV Mars, 1950.

BENET, "le probléme de la mort par pitié" **revue bélge de droit pénal et de criminologie,** 1952, P 928.

NETTRE, "l'euthanasie" **Revue int. pol. crim.** Avril 1955.

E. SEELIG, **traité de criminologie.** PARIS, 1956.

وفي اللغة العربية ، تراجع مؤلفات الفقه الجزائي ، في أبواب رضا الضحية والدافع . ونشير خاصة الى مؤلف الاستاذ الدكتور محمود محمود مصطفى شرح قانون الجزاء القسم العام ، **القاهرة ١٩٦٩ ، الأرقام ١٢٢ — ١٢٨ ، والرقم ٢٩٢ — ٢٩٤ ، ومؤلف الاستاذ عبد القادر عودة** «التشريع الجنائي الاسلامي» ، **القاهرة ١٩٥٩ .**

* * *

حسن صادق المرصفاوي *

الدفاع الاجتماعي ضد الجريمة ووضعه في المجتمع العربي

١ ـ تزايد الاجرام وتنوع الجريمة : تشغل الجريمة فى عصرنا الراهن بال الكثير من الفلاسفة والمفكرين والعلماء ، بعد أن تكشف مدى خطورتها وتفاقمت جسامتها وزاد انتشارها بين أفراد عديدين من مختلف الجماعات مهما تباينت اتجاهاتها أو اختلفت درجتها فى التقدم والرقى ، فالجريمة موجودة دائما وان تغيرت صورها ومظاهرها . ولا يمكن القطع بمقياس واقعى يوصل الى النسبة الحقيقية للزيادة فى الاجرام او قدر انتشاره ولو فى وقت معين أو مكان معين لأننا نفتقر الى **امرين جوهريين . واول** هذين الامرين هو **تحديد مفهوم** الجريمة ، اذ لا شك فى أن الفعل الواحد قد يعتبر جريمة **فى وقت ما** ولا يعتبر كذلك فى وقت سابق أو لاحق ، حسب ما تراه الجماعة من أمر تجريمه من عدمه . فنشاط الفرد **قد يتعدى دائرة الاخلاق او الدين الى دائرة النموذج القانونى للجريمة** ، وقد ينكمش من هذا النموذج ويقتصر على الدائرة الاولى ، بل قد يكون الفعل جريمة فى نظر القانون ـ لاعتبارات معينة يراها واضعه ـ فى حين **ان لا علاقة للاخلاق والدين به ، وهذا اساس مبحث المقارنة بين دائرة الدين والاخلاق من ناحية ودائرة القانون من ناحية اخرى** . والفعل الواحد ايضا قد يعتبر جريمة فى مكان ما فى حين انه لا يعد كذلك **فى مكان**

* الدكتور حسن صادق المرصفاوى استاذ القانون الجزائى بكلية الحقوق والشريعة بجامعة الاسكندرية .

آخر وفقا للتقاليد والاعتبارات السارية فى كل من المكانين ، ونضرب مثالاً واضحا لهذا بالاعمال المخلة بالحياء . **والامر الاخر** الذى يفتقر لمعرفة قدر الزيادة فى الاجرام هو توافر **الاحصائيات الدقيقة** القائمة على اسس علمية سليمة . فالمسلم به **ان من اصعب انواع الاحصائيات** واقلها اطمئنانا الى النتائج التى تسفر عنها ما تعلق بامر الجريمة، **لان الجريمة بطبيعتها امر مخالف للقانون** وهى لهذا يسعى مرتكبها فى غالبية الحالات الى **اخفاء امرها** حتى يفلت من جزاء يوقع عليه ، فكثيرة هى الجرائم التى لا يعرف امرها ، اما لخفائها أو لعدم الابلاغ عن وقوعها لسبب او لآخر . بل يحدث احيانا ان تعرف الجريمة على غير صورتها الحقيقية مما يؤدى الى نتائج احصائية خاطئة .

ورغم كل ما تقدم فيكاد يكون من المجمع عليه ان الاجرام فى ازدياد والمحاولة لكفاحه مستمرة ؛ ويكفى التدليل على هذا ان ينظر الانسان من حوله ويمد بصره الى فترة سابقة من الزمان عاشها ليتبين صوراً من الجريمة خلقت مع الأيام وليدة ظروف معينة ، تستوى فى هذا الدول المتقدمة والدول النامية ، لان الامر لا يتعلق بالتقدم او التخلف ، فاثرهما يقتصر على تنوع الجريمة التى تختلف من مجتمع الى غيره . والتطور فى حد ذاته يؤدى الى صور جديدة للاجرام ، لا سيما حين يكون التغير بخطى سريعة قد لا تستطيع الافكار والتقاليد السائدة مسايرته، فتختل **القيم وتضطرب** الموازين فى **المجتمع** ، مما يسفر عن صعوبة الاهتداء الى السبيل القويم فترتكب الجرائم . ولو اردنا ان نستقى من واقع الحياة دليلا ، لوجدناه فى الجرائم التى برزت حديثا بشكل ملموس ، لا سيما فى اعقاب الحرب العالمية الثانية وهى التى تمس الجوانب الاقتصادية من الحياة .

واذا كان بحثنا يتناول الجريمة فى المجتمعات الراهنة ، فان هذا لا يعنى انها وليدة هذه **المجتمعات او انها مقصورة** عليها كاحدى ظواهر العلاقات المتشابكة والمعقدة بين افرادها ، او بين هؤلاء الافراد والسلطة القائمة فيهم . فالامر على **خلاف ذلك ، لان الجريمة وان وجدت** بين افراد فى جماعة ـ مهما قل عدد افرادها ـ الا انها قديمة قدم الجماعة وقدم اجتماع الانسان بغيره من الافراد ، وآية هذا ما يذكره التاريخ عن قابيل وهابيل . وكل ما فى الامر ـ كما سبق ان اشرنا ـ ان الجريمة تختلف فى مفهومها وفى مدى انتشارها وفقاً لتقاليد ونواميس جماعة معينة فى وقت معين وفى مكان معين . وحينما نعرض لتطور الفكر العقابى ، سوف نجد الدليل فى قيام فكرة الجريمة والعقاب لدى مختلف الجماعات .

ولفظ **الجريمة** يعتبر مصطلحاً قد جرى التعارف على استعماله حديثا ، وهو يعنى فى نظر رجال القانون الاطار النموذجى لما يعتبره المشرع خروجاً على اوامره او نواهيه فيقرر من اجله العقاب . والجريمة تعنى **العدوان** على اية صورة كان ، اى العدوان على الانظمة والقواعد التى يضعها المشرع او يفترض قيامها ، حتى بالنسبة الى الجرائم غير العمدية التى بها يفترض فى الانسان سلوك معين ، فلا يراعيه فى تصرفاته حتى الدرجة التى تصل الى النتائج المجرمة . والعدوان الذى هو الاساس فى تعريف النموذج القانونى للجريمة حديثا ، هو الاساس كذلك فى كل الافعال التى تلحق بالغير ضرراً وتستوجب رد فعل لهذا الضرر . ولقد كانت الجريمة فى العصور القديمة تعتبر من الافعال التى تسفر عن اضرار خاصة تولد للمضرور وحده الحق فى التعويض ، ثم انتزعت الدولة هذا الحق لها فى بعض الافعال التى اعتبرتها ماسة بمصلحتها ـ على ما سنرى فيما بعد ـ ولكن بقى الضرر هو الاساس فى توقيع الجزاء او فى اقتضاء التعويض .

ب ـ الغرائز منشأ الاجرام : العدوان ـ سواء شكل جريمة فى مفهومنا الراهن او لم يشكل ـ منشؤه بعض الغرائز التى اقتضت حكمة الله سبحانه وتعالى ايجادها فى الانسان . **واولى الغرائز واخطرها هى غريزة حب البقاء** التى تدفع بالانسان وتحركه نحو كل ما من شأنه ان يحافظ على وجوده ، ومن هنا ينشأ تضارب المصالح ، وفى سبيل البقاء ينشب العدوان الذى هو اساس كل نزاع ، عدوان مرجعه الغريزة . فلو ان لدى كل انسان ما يكفيه لبقائه ما اعتدى ، وما كان للجريمة وجود فى المجتمع . **ولو اردنا** تقصى اسباب الجريمة والبواعث عليها لانتهينا معها الى الغرائز البدائية فى الانسان ، ولهذا فالملاحظ انه كلما تهذبت غرائز الانسان كلما قل عدوانه ، وتبعا لهذا انكمش الاجرام ولكن دون ان ينعدم .

واذا كانت الغرائز هى المحركة لكل عدوان ، فهى ايضا المحركة لكل دفاع فى مواجهة العدوان . فغريزة حب البقاء التى تدفع بالانسان الى السعى نحو المحافظة على كيانه مهما يكن فى تصرفه من مساس بغيره ، هى بذاتها التى تحرك هذا الغير الى دفع الاعتداء محافظة على بقائه ، ولو كان فى هذا مساس بالمعتدى ، وهذا هو الاصل فى النظرية الخاصة بالدفاع الشرعى ، والتى تقرها التشريعات جميعا على اساس ان المحرك للدفاع المتمثل فى اعتداء هو الغريزة التى خلقها الله سبحانه وتعالى فى الانسان . ومتى كان الامر كذلك فالجريمة اذن مرتبطة بالانسان وجودا وعدما ؛ **فالجريمة والانسان كلمتان متلازمتان** ، وجدا سويا وينتهيان سويا ، **وبهذا فان تصور قيام مجتمع بغير جريمة ـ على اية صورة كانت ـ** امر غير مقبول .

والعدوان فى الصورة التى عرضناها هو الذى يقع من فرد ، والدفاع الموجه نحو العدوان يصدر من فرد ، ولكن الفرد المنعزل عن غيره انعزالا كاملا لا وجود له ؛ بل ان من علماء الاجتماع من يرى ان الانسان وجد دائما فى مجتمع خلال كل فترات التطور التاريخى التى مرت بها الانسانية . **وعلى كل حال** فان صورة العدوان ـ مع تطور المجتمعات ـ بدات تتغير وآثاره اخذت فى التنوع . **فاشكال الاعتداء اخذت فى التعدد ، وآثارها لم يعد مقصورا على من وجهت اليه افعاله،** بل اصبحت الجماعة ذاتها كوحدة متكاملة تحس بالعدوان ولو بصورة غير مباشرة ، وشعرت بأن عليها واجبا ازاء ذلك العدوان . فالجماعة لها كيان ذاتى مستقل ، ومنذ وجودها خلقت بها **غريزة المحافظة على بقائها** ـ وهى ذات الغريزة التى دفعت الانسان للمحافظة على نفسه ـ ووجهتها نحو طريق رد كل عدوان ، سواء وجه اليها بطريق مباشر ، ام وجه الى احد افرادها **فلحق بها بسبيل غير مباشر .**

وقد صاحب هذا التطور تطور آخر من ناحية اخرى . فاذا كان المجتمع قد انتقل من البداوة الى الحضارة ، فانه فى الوقت ذاته اخذ يتدرج نحو الرقى والتقدم . ولم يقتصر هذا على النواحى المادية فى الحياة بل شمل الجوانب الانسانية . ودراسة التاريخ وتطور المجتمعات تكشف عن كفاح ـ سواء صاحبه نجاح او فشل ـ فى سبيل احترام الذات الانسانية ، وكفالة حد ادنى من الحقوق يتمتع به الانسان ويحفظ له آدميته . ولقد تعددت وتشعبت الدراسات التى تغوص فى النفس الانسانية ، وتربط بينها وبين المجتمع الذى تنشأ فيه وتعيش . وكثير من الثورات فى التاريخ كان من بين بواعثها كفالة الحماية والاحترام لشخص الانسان وحقوقه .

ولا يسعنا ونحن نتكلم عن الدفاع الاجتماعى الذى يعتبر حركة انسانية الا ان نشير الى مقتطفات من آثار الكفاح فى سبيل تقرير حقوق الانسان . وحقوق الانسان هى تلك الحقوق الطبيعية التى

يجب ان تثبت لكل انسان فى كل مكان وزمان ، لمجرد كونه انسانا وتمييزا له عن سائر الكائنات الاخرى . ولقد نصت المادة الثانية من اعلان حقوق الانسان والمواطن الصادر فى فرنسا غداة الثورة بتاريخ ١٧٨٩/٨/٢٦ ـ على ان « **هدف كل جماعة سياسية هو الحفاظ على حقوق الانسان الطبيعية الدائمة ، وان هذه الحقوق هى الحرية والملكية والطمأنينة ومقاومة الاضطهاد** » . ونصت المادة الثامنة على ان « **لا يجوز التشريع ان ينشىء من العقوبات الا ما كان لازما لزوما شديدا وواضحا ، ولا يعاقب شخص الا بمقتضى قانون وضع واصدر قبل وقوع الجريمة وطبق تطبيقا سليما** » . ونصت المادة التاسعة على ان « **يفترض فى كل شخص انه برىء حتى يقضى بادانته ، فاذا لم يكن مناص من القبض عليه وجب تحريم استعمال كل قسوة لا يقتضيها التحفظ على شخصه** » . وفى العاشر من ديسمبر سنة ١٩٤٨ اصدرت الجمعية العامة للامم المتحدة الاعلان العالمى لحقوق الانسان وضمنت الديباجة ان الاعتراف بالكرامة المتأصلة فى جميع اعضاء الاسرة الانسانية وبحقوقهم المتساوية والتى لا يجوز النزول عنها هو دعامة الحرية والعدل والسلام ، وان اهدار حقوق الانسان واحتقارها قد افضيا الى اعمال همجية اشمأز منها ضمير الانسان ، وان اعلى ما تصبو اليه آمال الانسانية هو ان يوجد عالم يكون الناس فيه احرارا فيما يقولون وفيما يعتقدون ويكونون فى مأمن من الفزع والبؤس . وان شعوب الامم المتحدة قد اكدت فى الميثاق من جديد ايمانها بحقوق الانسان الاساسية وبكرامة الشخص الانسانى وقدره والمساواة بين الرجال والنساء فى الحقوق ، وحزمت امرها على تهيئة السبيل الى التقدم الاجتماعى واتاحة احسن الظروف للعيش فى جو من الحرية ارحب واوسع .

والنظرة الانسانية التى صاحبت تطور البشرية كان من اللازم ان تترك بصماتها على علاقة المجتمع بالأفراد الخارجين عليه ، فاذا كان من الأمور الطبيعية أن يوجد رد فعل لما يمس المجتمع من افعال ، فقد اتسم فى بدايته بطابع المجتمع الذى وجد فيه ، اى بالشدة والقسوة ، وهو ما يكشف عنه التطور التاريخى للعقوبة . ولما اخذ الطابع الانسانى يسود القيم الاجتماعية انعكس هذا بدوره على المعاملة العقابية لمرتكب الجريمة ، كما سيتضح عند الكلام على تطور الفكر العقابى .

واذا كان الاجماع يكاد ينعقد فى عصرنا الحاضر على ان الجريمة ظاهرة اجتماعية تحتاج الى تقصى اسبابها فى سبيل مكافحتها ، وتدعو ـ فضلا عن مجازاة المجرم ـ الى محاولة اصلاحه وتقويمه بغية اعادته الى الجماعة ، فان هناك نقاطا عديدة ما زالت تثير تساؤلات وفى حاجة الى ايضاحات وتدور جميعها حول معنى الجريمة فى نظر المجتمعات الراهنة وكيف يكون النظر اليها والانعكاس الذى يترتب عليها كرد فعل من جانب المجتمع ، وما هو امل الانسانية بالنسبة الى الجريمة ومرتكبها ، وامكان تحقيق تلك الآمال فى المجتمعات العربية .

وبحثنا لموضوع الدفاع الاجتماعى ضد الجريمة فى المجتمعات العربية يقتضى اولا بيان تطور الفكر العقابى ، لان قطع الصلة بين الماضى والحاضر قد يضل طريق الباحث ، لا سيما وان الجريمة ـ كما سبق القول ـ ظاهرة اجتماعية متطورة بتطور المجتمعات . ويقتضى ثانيا ان نبين المفهوم الخاص بالدفاع الاجتماعى ، وذلك قبل ان ننتهى اخيرا الى ما نراه فى هذا الصدد بالنسبة الى مجتمعنا العربى .

●●●

اولاً ـ تطور الفكر العقابي

يُعتبر القانون الجنائي في مفهومه الواسع من اقدم القوانين ، فهو قرين البشرية منذ وجودها ، ذلك لأنه يتصل بالغرائز التي اودعها الله الانسان كما ذكرنا . فالانسان في مجتمعه تتنازعه قوتان متعارضتان ، الفردية متمثلة في انانيته للاستئثار بكل شيء واهدار حقوق الآخرين ، والغريزة الاجتماعية التي تبغي بقاء الجماعة والمحافظة عليها ، الأمر الذي يقتضي ضبط الشهوات والنزعات . وكان من الطبيعي أن تقوم بين افراد الجماعة الواحدة منافسة على الحياة تستتبع وجود المنازعات التي تؤدي بدورها الى الخلل والاضطراب فيها ان لم يكن الى فنائها . ولكن بمرور الزمان احل الانسان السلم مكان الحرب وانتهت تجاربه الى ان تمتعه بحريته يوجب عليه التنازل عن شيء من اطلاقها والسماح للآخرين بالتمتع بحرياتهم بالشروط ذاتها . وكان تحديد الحريات المختلفة في شكل قواعد التزم كل فرد باتباعها في علاقته مع الآخرين ومن هذه القواعد تكوّن القانون . ولهذا فان الحديث عن التطور التاريخي للقانون الجنائي ـ وتبعاً الفكر العقابي ـ انما يتناول تطور الجماعات ذاتها ، وكذلك الأفكار والآراء والمعتقدات التي صاحبت ذلك التطور ، الأمر الذي يؤدي الى عدم جواز فصل تطور الجماعة عن تطور الجريمة والعقاب ، ولعل هذا هو ما حدا الى اعتبار القانون الجنائي من العلوم الاجتماعية ، بل ونرى كثيراً من الباحثين الاجتماعيين يتعرضون لمشكلات الجريمة والمجرم والعقاب .

وتطور الفكر العقابي يشمل تطور فكرة الجريمة ذاتها ورد الفعل في مواجهتها المتمثل في العقاب . وقد استتبع هذا ان تختلف النظرة الى المجرم على ما سيأتي بيانه .

اولاً ـ عصر الانتقام الفردي : كانت القوة هي القانون في العصور القديمة ، فاي عمل يقع على الفرد ويعتبره عدواناً عليه يهب لدفعه او للرد عليه (١) ، وكانت الغلبة للقوى ، لا لمن كان الحق في جانبه . والفرد بذاته هو الذي يقرر ما اذا كان الفعل ماساً به من عدمه ، ومقدار الرد الذي يواجه به المعتدي . ومن الطبيعي أن لايكون معنى الجريمة والعقاب معروفاً ، وانما كانت الغرائز هي المحركة لمختلف التصرفات .

والانسان بحكم الغرائز القائمة فيه يميل الى الاتصال بغيره والارتباط به ، ومن ثم نشأت الجماعات وكانت نواتها واصغرها الاسرة . فقد وهب الانسان الحياة ودفعته غريزة حب البقاء الى المحافظة عليها ، فأخضع الطبيعة لقوته وسلطانه ، ثم قادته غريزته الاجتماعية الى الاندماج مع غيره من الافراد ، حيث تعذر عليه العيش بمفرده ، فكما قال ارسطو من يعيش في عزلة تامة ، اما ان يكون من الضواري او الآلهة او شيئاً اكثر او اقل من انسان . وقد اقتضى واجب المحافظة على هذه الجماعة الصغيرة ـ اي الاسرة ـ ان يقوم فيها رئيس يباشر شئونها ، فان وقع اعتداء من احد افرادها على فرد آخر اوقع المجنى عليه تحت اشراف رئيس الاسرة اعتداء مماثلاً ، ومن هنا كانت القاعدة « عين بعين وسن بسن » . وفي سبيل حفظ النظام داخل الاسرة بدأ الرئيس في توقيع بعض العقوبات التي كانوا قد تعارفوا عليها مثل القتل والضرب والطرد من الاسرة الذي يترتب عليه حرمان الفرد من حمايتها واهدار دمه . ولما انضمت الاسر الى بعضها البعض وتكونت العشائر بقيت القواعد ذاتها مطبقة (٢) . وكان هذا الامر مقصوراً في البداية على الافعال

---

(١) Roger Merle et André Vitu : **Traité de droit criminel**, 1967 p. 10

(٢) H. Donnedieu de Vabres : **Traité élémentaire de droit criminel et de legislation pénale comparée**, 1947, p. 16.

الخطرة التي تهدد كيان العشيرة واعتبرت نوعا من الخيانة ، اما الجرائم الصغيرة فكانت تخضع لمبدأ الانتقام الفردي ، الذي اخذت تضيق دائرته بمرور الزمن ، فيحل محله القصاص ، ووجدت بعض القيود التي تحرمه في مناسبات تتصل بالمعتقدات السائدة (٣) .

على ان الاعتداء قد يقع من فرد في اسرة او عشيرة على آخر في اسرة او عشيرة اخرى ، ولم تكن هناك سلطة عليا يخضع لها افراد الاسرتين او العشيرتين حتى تستطيع ان تجازي الفاعل على ما قدمت يداه . وكان الامر في هذه الحالة يسفر عن ان يستنصر المجني عليه افراد عشيرته للثأر من الجاني وعشيرته ، فيقوم النزال والعراك بل والحرب بين العشيرتين الى درجة لا يعرف مداها . ولا شك في ان هذا الوضع بدوره اساسه الغرائز الموجودة في كل فرد من افراد الجماعة . وكما هو الحال بالنسبة الى الافراد كانت الغلبة للقوى ، ومن ثم لم يكن الحق في جانب المنتصر دائما ، بل ان القوة هي الاساس في انتصاره .

واذا نظرنا الى الصورتين سالفتي الذكر لا نستطيع القول بأن فكرة القانون الجنائي قد ظهرت فيهما ، الا حينما كان يقوم رئيس الاسرة والعشيرة بتوقيع عقوبة مما تعارفوا عليه على احد الافراد الخاضعين له . اما فيما عدا هذا فلا يتوافر مفهوم الجريمة او العقاب وانما قوة وسلطان .

ولما كانت سنة الحياة هي البقاء وكان استمرار الحال على الصورة آنفة البيان قد يؤدي الى فناء الجماعات ، وبالاقل ايقاع الاضطراب والاختلال فيها ، فانا نجد تطورا يطرأ على معاملة الجناة ابتغاء المحافظة على الجماعة ، تظهر نظام الدية والقصاص (٤) . والاصل في الدية انها مبلغ من المال يتحدد بين الطرفين المتنازعين اي العشيرتين او القبيلتين وتعتبر مقابلا لما لحق المجني عليه من ضرر وبمثابة الصلح الذي يؤدي الى انهاء النزاع بينهما ... ومن الطبيعي ان يختلف مقدارها وفق ما اذا كانت ثمنا لفقد الحياة او احد الاعضاء . اما القصاص ففيه يوقع المجني عليه او عشيرته ضررا مماثلا لما حدث لعبدات الجاني . قال تعالى « وكتبنا عليهم ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص » . ويعتبر كل من النظامين مظهرا من مظاهر العقاب الخاص ، اذ يقتصر على العلاقة بين الجاني والمجني عليه او عائلتيهما دون ان يكون للجماعة حق عام تباشره . وقد اريد به السيطرة على غريزة الانتقام والحد منها ، حتى لا يستمر العدوان بسببها في حلقة مفرغة لا نهاية لها الا بفناء الجماعة ذاتها .

على ان الاخذ باحد النظامين كان اختياريا ، ان شاءت ارتضته قبيلة المجني عليه وان ارادت رفضته . ومع مرور الزمان رسخت التقاليد وانقلب نظام القصاص والدية الى اعتباره الزاميا ، يفرض على الطرفين وفقا لقواعد ثابتة (٥) . وكان هذا في **العصور الاولى لتكوين الدول وظهور** سلطانها .

وواضح انه في ذلك العصر الانتقامي لم يكن الهدف من الجزاء مكافحة الجريمة سواء بما

---

(٣) Vidal G. et j. Magnal, **Cours de droit criminel et de science penitentiare,** 1935, p. 13.

(٤) مرل وفيتي ، المرجع السابق ، ص ١٠ .

(٥) دى فابر ، المرجع السابق ، ص ١٧ .

يحدثه من ردع خاص أو عام ، ولكنه كان نتيجة طبيعية لمجتمع القائلين حيث كانت القوة امرا ماديا (٦) . ولم تكن فكرة الخطيئة معروفة . وكانت للجزاء صفة آلية ، بل ان المسئولية عن الفعل الخاطىء تقع على عاتق الجماعة من اقرباء الفاعل .

ثانيا ــ عصر الانتقام الالهي والانتقام العام : انتهى العصر الأول بظهور الدولة ، وكان هذا متمشيا مع ظهور الاديان . واخذ سلطان الدولة يقوى بمرور الزمن ، وفي سبيل تثبيت وجودها واستمرارها اخذت على عاتقها مؤاخذة المجرم عن الجريمة التي يرتكبها منتزعة بهذا سلطان رؤساء القبائل . وقد استندت الدولة في هذا الى ان الجريمة تعد مخالفة لاوامر الله وفيها ازعاج للمجتمع . ففي العقاب تكفير من الجاني عن ارتكاب **الجريمة وردع له من أن تساوره نفسه لمقارفة** جرم آخر ، فضلاً عما في هذا من ردع للغير . فلقد كانت المعتقدات الدينية التي تؤمن بها المجتمعات الاولى هي من بين اسس الارتباط بينها ، ومن بين ما اعتمدت عليه في سبيل المحافظة على كيانها . . ولهذا فانها نظرت الى الجريمة باعتبارها فعلاً يثير غضب الآلهة ، وان ما صدر عن الجاني كان بسبب الارواح الشريرة التي تقمصته ، وعملاً على استجلاب رضاء الآلهة يتعين تطهير الجاني من تلك الارواح وذلك بانزال اقسى العقوبات به ، التي كان يحاط تنفيذها بطقوس دينية متعارف عليها ، ومن ثم نشأت فكرة التكفير عن الذنب (٧) .

وكان من الطبيعي والدولة في بدء نشأتها ان توجه كل قوتها وسلطانها للانتقام من الجاني ، الأمر الذي تمثل في عدم تحديد الجرائم وفي قسوة العقوبات والتفرقة بين الافراد في المعاملة . فلم تكن الجرائم محددة ولا معروفة سلفاً ، وانما كان تحديد الفعل وما اذا كان يعد جريمة من عدمه متروكا لتقدير القاضي . والعقوبات كذلك لم تكن معينة الأنواع أو مضبوطة الحدود ، والعقوبة الغالبة هي الاعدام ، وكان تنفيذ العقوبات يتسم بالقسوة والشدة ، فعقوبة الاعدام تنفذ بعد تعذيب المحكوم عليه ، وتتم بصورة علنية يقشعر منها البدن . اما عقوبة السجن فكانت تنفذ في اماكن خالية من كل رعاية صحية ، بل كان المحكوم عليهم يساقون الى السجون تحت رحمة القائمين عليها دون طعام او اشراف . واسفر هذا عن تحويلها الى بؤرات للاجرام ، فلم يعد السجن مكانا للاصلاح وانما اداة للافساد . ولم تكن قاعدة المساواة بين الافراد ــ المعروفة حديثا ــ مطبقة أو معمولاً بها ، بل كانت هناك طبقة النبلاء ورجال الجيش ، وطبقة الشعب ، وكانت الاولى تعامل معاملة خاصة لمركزها الخاص في المجتمع (٨) . وعلى سبيل المثال كان المرسوم الملكي الصادر سنة ١٦٧٠ الذي نظم الاجراءات الجنائية موجزا ولم يشمل الا بعض النصوص عن الافعال المجرمة والجزاءات المقررة لها ، دون تحديد ، وهذا قد جعل القضاة يتمتعون بسلطة واسعة في تحديد الافعال التي تعد جرائم وفي تقرير العقوبات عند ارتكابها . وكان هذا هو المدخل الواسع لتعسف بعض القضاة . وكان الملك وهو مصدر العدالة يستطيع عن طريق القضاة العسف بالحريات .

تلك الفترة من فترات القانون الجنائي كانت من أسوأ العصور في تطور العدالة . ولعلنا نجد

(٦) Raymond Saleilles, L'individualisation de la peine, 1927, p. 27.

(٧) سالي ، المرجع السابق ، ص ٣٠ .

(٨) Emile garcon, Le droit pénal, 1922, p. 15 et su.

من وراء هذا رغبة الملوك والحكام في فرض السيطرة على الدولة بعد نشأتها ، ولم يكن احترام القيود التي تفرض على حرية الأفراد نتيجة لذلك بالأمر الميسور لهم بعد الحرية المطلقة التي كانوا يتمتعون بها (٩) . فأول ما عنيت به الدولة في بدء نشأتها هو المحافظة على سيادتها وكيانها من العدوان ، وذلك بمقاومة الجرائم الماسة بسلطانها ، كالخيانة والتجسس والهرب من الجندية . وأخذت الدولة تزيد في قائمة الجرائم التي تعاقب عليها فامتدت الى كل ما يمس بالمصلحة العامة ولو بطريق غير مباشر ، وفرضت لها أشد العقوبات أي الاعدام (١٠) . على أن الحكام استندوا الى نظرية التفويض الالهي وتوسيع نطاقها في سبيل تدعيم سلطانهم ، والتخلص من خصومهم السياسيين والمناوئين لحكمهم (١١) .

ولما أصبحت الجريمة ظاهرة اجتماعية وفيها تهديد للنظام العام ، لم يعد الهدف من العقاب مقصورا على الانتقام من الجاني ـ حلولا محل المجني عليه ـ ولكن اتجه نحو اتخاذ الوسائل الضرورية لمنع الجرائم في المستقبل ، وتلك الوسائل ـ كما كان الحال في القديم ـ تعتمد على القوة . على أن استخدام القوة قد تغير أساسه والغاية منه (١٢) فالأساس هو تطهير نفس الجاني الذي وقع منه خطأ بارتكاب الجريمة ويستوجب جزاء يوقعه الملك الذي يستمد سلطانه من تفويض الهي . وكانت الغاية هي حماية النظام العام باعتبار الجزاء حين توقعه الدولة مثالا من شأنه أن يمنع الجاني من معاودة ارتكاب الجريمة ، ويمنع الغير من الاقدام عليها . فكان القانون الجنائي الفرنسي في القديم منذ القرن السابع عشر يقوم على أساس كلمتين : التكفير والردع (١٣) .

وخلاصة القول أنه في هذه المرحلة تحولت فكرة القصاص والدية الى العقوبة ، فأخذت السلطة الحاكمة لنفسها حق العقاب العام الذي حل مكان العقاب الخاص وأصبحت هي وحدها المختصة بتوقيع الجزاء على الجاني نتيجة لما أحدثه فعله من مساس واضطراب في أنظمة المجتمع . كما وأنها احتجزت لنفسها قدرا من الدية التي يحكم بها كمقابل لما شاركت به سلطاتها من اجراءات لتحصيلها من الجاني ، ثم نشأت فكرة الغرامة الجنائية التي تطورت حتى أصبحت عقوبة مستقلة قد يحكم بها وحدها من الجريمة التي تقع من الجاني ، وبقي حق المتضرر من الجريمة متمثلا في التعويض الذي يقتضيه باعتباره مجرد حق مدني له . وعلى أساس ما تقدم يمكن القول بأن الانتقام الخاص قد تأثر بظهور الدولة التي أخذ حقها في العقاب ينتقص منه تدريجيا الى أن وصل لصورته الراهنة .

ثالثا ـ العنصر الانساني : يقضي المنطق والمعقول أن يتحمل الانسان نتائج تصرفاته الضارة سواء ما تعلق منها بمعاملاته أو بما يحرمه القانون ويوصف بأنه جريمة . وقد تناول الفلاسفة دراسة الأساس الذي تبنى عليه مسئولية الفرد جنائيا وانقسموا الى فريقين أساسيين ، **الأول** منهما رأى أن الانسان متى اكتملت مداركه العقلية أصبح حرا في تصرفاته يوجه ارادته حيث يشاء ويكون

---

(٩) Garraud, **Traité de droit pénal**, I m. 50.

(١٠) دكتور علي راشد ، « المفهوم الاجتماعي للقانون الجنائي » ، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية ، السنة العاشرة ، العدد الأول ، ص ٢٢ .

(١١) فيدال ومانيول ، المرجع السابق ، ص ١٤ .

(١٢) مرل وفيتي ، المرجع السابق ، ص ١١ .

(١٣) جارسون ، المرجع السابق ، ص ٦٦ .

مسئولا عن كل افعاله ، فامامه طريقا الخير والشر ، وحسبما يوجه ارادته يتحمل مسئولية تصرفه . وعلى هذا فالجريمة وليدة ارادة الفرد الحرة ، وحيث تنعدم الارادة والاختيار تنتفى مسئوليته ، اى ان اساس المسئولية الجنائية هو المسئولية الادبية او الاخلاقية . **اما الفريق الآخر** فقد نظر الى المسألة من وجهة مغايرة مقررا ان تصرفات الانسان مقدرة عليه ليس لارادته فيها دخل كبير ، وانما هى نتيجة لعوامل وظروف مختلفة طبيعية وشخصية وعائلية تضافرت جميعا فدفعت به الى طريق الجريمة ، ومن ثم فلم يكن له قبلها اية قوة او مقاومة . وكان من نتيجة الرأى الاول ان اصبحت العقوبة جزاء على تصرفات الشخص ضد المجتمع ، ويتوافر لها معنى تحقيق العدالة بين افراده . اما الرأى الآخر ـ ويعتبر الجريمة ولا ارادة للفرد فيها ـ فان اساس العقوبة عنده دفاع المجتمع عن نفسه قبل " الافعال الضارة التى تؤثر فى كيانه .

ولقد كانت النظرة الاولى ـ اى حرية الاختيار والجبرية ـ محورا للفلسفة الجنائية منذ اواخر القرن السابع عشر ، ذلك أن اخذ الدولة لنفسها حق العقاب وعملا " منها على استقرار الأمن فيها قد ادى الى تلك القسوة فى العقوبات ، مما ابعد السياسة الجنائية عن العدالة ، وبدات الأذهان تنتبه الى ما بالعقوبات من ظلم والى ما فى تنفيذها من قسوة لا مبرر لها ، مما حمل رجال الكنيسة على مناهضتها ، والفلاسفة على مهاجمتها ومحاولة تأصيلها ابتغاء وضع الضوابط لها .

فمن ناحية لعبت المحاكم الكنيسة فى العصور الوسطى دورا هاما ، وكان تسلطها واضحا على دول أوربا فى الجانب الاكبر من تلك العصور ، فادخلت فى اختصاصها كل الافعال التى تمس من قريب او بعيد المصالح الدينية ، كالجرائم ضد الاماكن المقدسة واموال الكنيسة والسحر والزنا ... الخ . وجعل النظام الكنسى فكرة العقاب متمشية مع فكرة الخطيئة والمجازاة عليها . فالعقوبة الكنسية لها اساس فى التكفير وتهيئ سلوك سبيل التوبة . فهى جزاء المسئولية الاخلاقية للمذنب وتتناسب مع خطورة الخطأ ومدى مسئولية المخطىء ، ولا يحكم بها من اجل شهوة انتقام المجنى عليه او الاهتمام بالحادثة لذاتها فالمذنب يعاقب فى الحدود التى يستحقها ولانه اذنب . ومن اجل هذا ـ ولما تتسم به المبادىء المسيحية من التسامح والرحمة ـ خلت العقوبات من مظاهر القسوة والشدة ، بل ان عقوبة الاعدام فى ذاتها لم تلق رضاء كبيرا من رجال الكنيسة (١٤) .

وسارت الكنيسة فى طريقها لتحقيق هدف اكثر واقعية واكبر فائدة . فالعقوبة لها قيمة اصلاحية اذ هى وسيلة لتقويم المذنب . ولاول مرة اخذ فى الاعتبار مستقبل الجانى ومحاولة اعادته الى الحياة الاجتماعية ، وكان هذا هو اكبر تجديد فى تاريخ الافكار العقابية (١٥) . فلقد كان للكنيسة وتعاليمها اثر بالغ فى تعديل النظم العقابية ، اذ اخذت تشيع مبادىء الرحمة والمغفرة والاخوة وتحاول مساعدة المجرم على النهوض من عثرته ، ولهذا الغيت عقوبة الاعدام وخففت العقوبات الاخرى وطبق نظام الكفارات الدينية . وكان اهم حدث هو اصلاح السجون حتى يعامل فيها المسجونون معاملة تتسم بالانسانية وتهدف الى اصلاح حالهم . وقد كان لهذا التطور اثر بالغ فى اصلاح السجون فى أوربا لا سيما بعد حملة الاصلاح التى حمل لواءها هوارد الانجليزى .

ولكن بالرغم من تعاليم المسيحية التى تنطوى على جوانب انسانية ، فانه لم يكن لها من اثر كبير

---

(١٤) دى فابر ، المرجع السابق ، ص ١٩ .

(١٥) مرل وفيتى ، المرجع السابق ، ص ١٢ .

بسبب الاعتبارات السياسية التي كانت تسيطر على الحكام ابتغاء تثبيت دعائم سلطانهم ، ولهذا **ما كانت الجرائم** محددة سلفا ولا العقوبات المقررة لها ـ كما قلنا ـ ، وكانت القسوة هي سمة العقاب في تلك العصور . فعقوبة الاعدام كانت مقررة لعدد كبير من الجرائم ـ بلغت في فرنسا مائة وخمس عشرة جريمة ـ بعضها ليس من الخطورة التي تستوجبها . وكان تنفيذ الاعدام يجري علنا ، وبطرق يقشعر منها البدن ومنها دفن المحكوم عليه **وهو على قيد الحياة** ، **وربط اطراف الجسم** بأربعة احصنة يجري كل منها في اتجاه حتى يتمزق الجسم ، وغلي المحكوم عليه في الزيت وتحطيم عظامه فوق عجلة خاصة (١٦) . اما العقوبات البدنية فكانت عديدة ، ومنها الجلد علانية وبتر الأعضاء وكي كتف المحكوم عليه بحديد محمي بما يدمغه بالاجرام ولا يزول مع الزمن .

ولقد قام **الفلاسفة** من ناحية ثانية بحملة ينكرون فيها قسوة العقوبات التي لا مبرر لها ، راسمين الأساس في توقيعها والهدف الذي يرجى تحقيقه منها حماية للجماعة . ومن هؤلاء الفلاسفة **منتسكيو** الذي اخرج كتابه « روح القوانين » وحمل فيه على قسوة العقوبات لا سيما ما كان منها مهينا ، واستبعد نظريات العقاب التي تقوم على فكرة التكفير والردع ، موضحا ان القانون الجنائي يختلف باختلاف الوقت والاقاليم والمناخ ، فهو نسبي في اعماله . الى جانب ذلك ظهرت كتابات **هوبز ولوك وروسو** التي بنيت على اساس العقد الاجتماعي (١٧) ، وكان ذلك سندا لرجال المدرسة التقليدية الاولى التي سيأتي ذكرها .

فذهب **هوبز الى** ان عقدا ابرم بين الأفراد جميعا نقل الحق الطبيعي **المطلق** الذي كان لكل فرد على كل شيء الى شخص ليس طرفا في العقد ، وبالتالي فارادة هذا الأخير وحدها تحل محل ارادة الجميع وتمثلهم . اما **لوك** فقد قرر ان جميع اطراف الجماعة طرف في العقد بما في ذلك من يتولى السلطة العامة ، وهم لا يتنازلون بمقتضاه عن حقوقهم كلها ، وانما عن الجزء اللازم منها لخلق تلك السلطة التي لا يجوز ان تمس ما احتفظوا به من هذه الحقوق . **فظهور الحاجة الى تنظيم الحرية** وضمانها **وحماية الملكية الخاصة** واقامة العدالة **اضطر الأفراد الى الانضمام** لبعضهم البعض ـ برغبتهم ـ بعد ان تنازل كل منهم عن جزء من حريته وبعض حقوقه (واهمها حق الدفاع عن النفس والملكية الخاصة ، وحق عقاب الغير حين يعتدون عليه او على ملكيته الخاصة) الى المجتمع او الى الحكومة كيما تسهر على رعايتهم وتنظيم حقوقهم وحرياتهم (١٨) .

واخيرا بدأ **جان جاك روسو** كتابة العقد الاجتماعي بعبارة « يولد الانسان حرا ، ولكنه يكبل بالأغلال في كل مكان فكيف حدث هذا التغيير ؟ » . وبموجب عقده الاجتماعي « نزل كل مشترك نزولا كليا عن شخصه بحقوقه جميعا للجماعة كلها . وكلما كان النزول كليا من غير تحفظ كلما كان الاتحاد اكمل . واذ يعطي كل واحد نفسه للكل لا يعطيها في الواقع لأحد . وتلك هي صيغة الميثاق الجماعي » يضع كل واحد منا نفسه وكل ما اوتي من قوة مشتركة تحت الادارة العليا للارادة العامة ، ونلتقي بهيئتنا كل عضو كجزء من كل لا يتجزأ » .

---

(١٦) فيدال ومانيول ، المرجع السابق ، ص ١٦ .

(١٧) راجع في هذا الصدد ، دكتور محمد طه بدوي ، امهات الأفكار السياسية الحديثة ، ١٩٥٨ ، ص ٥١ ، ٩٣ ، ١٠٦ .

(١٨) عزمي السلام ، جون لوك ، توابغ الفكر الغربي ، ١٩٦٤ ، ص ٢٠٩ .

رابعاً ـ العصر الحديث : كان لكتابات الفلاسفة اثر بالغ في رجال الفكر الجنائي ، الذين استوحوا افكارهم من فلسفة العقد الاجتماعي واخذوا في دراسة علاقة الدولة بالفرد واساس حقها في العقاب محاولين بذلك ايجاد ضوابط واضحة تحمي حريات الأفراد ، واضعين بذلك حجر الأساس للقانون الجنائي الحديث ، وقد استمر تطور القانون الجنائي ، وسادته نظريات مختلفة اتخذت كل منها اسم مدرسة على النحو التالي :

١ ـ المدرسة التقليدية الاولى : وهذه تتفرع في الحقيقة الى مدرستين تسمى أولاهما المدرسة التقليدية او التقليدية الاولى وتسمى الثانية المدرسة التقليدية الجديدة وقد رأينا فيما سبق كيف وصل سوء الحال بالسياسة الجنائية خلال العصور الوسطى . وقد كان ذلك نواة لظهور المدرسة التقليدية الاولى في النصف الثاني من القرن الثامن عشر . ويعتبر **شيزار بكاريا** رائد المدرسة التقليدية الاولى فقد كان لكتابه الذي اخرجه عن الجرائم والعقوبات عام ١٧٦٤ وقع كبير حيث تصدى البعض لافكاره بالدفاع عنها ، في حين صدمت الأوساط القضائية والجامعية بآرائه الجديدة (١٩) . ومن رواد هذه المدرسة ايضاً **بنتام** الانجليزي في كتابه عن العقوبات والمكافآت (عام ١٨١٨) . **وفورباخ** الالماني في كتابه الذي نشره عام ١٨٠١ عن شرح قانون العقوبات الالماني .

وقد كانت آراء فقهاء هذه المدرسة رد الفعل الطبيعي للحال التي كانت قائمة من قبل ، فاقرت مبدأ شرعية الجرائم والعقوبات ، وهو الذي يقضي بأن لا جريمة ولا عقوبة الا بنص في القانون ، وبهذا يأمن الناس على حرياتهم ، الا ان النتيجة الطبيعية لهذا هي القضاء على السلطة الواسعة التي كانت للقضاة في التجريم والعقاب ، فلا يستطيع القاضي ان يجرم افعالاً لم ينص عليها القانون ، ولا يوقع عقوبة لم يرد في شأنها نص . وقد ادى تحديد العقاب كذلك الى المساواة فيه بين من يرتكبون جريمة من نوع واحد . ولتأثر هذه المدرسة بفكرة العقد الاجتماعي ، حملت على القسوة في العقوبات ونادت بتخفيفها مع استبعاد وسائل التعذيب المختلفة .

ولذا فانا نجد ان **بكاريا** يقول انه « لا يجوز ان تكون العقوبة عمل عنف يصدر من فرد او اكثر ضد فرد آخر من افراد المجتمع ، ولكن ينبغي ان تكون في اقل قدر ممكن بالنسبة الى الحالة التي توقع فيها ، وينبغي ان تكون متناسبة مع الجريمة ومحددة بناء على قانون » . ويرى **بنتام** وجوب ان تكون العقوبة من الجسامة بحيث يجد الشخص في الموازنة بين الاقدام على الجريمة واحتمال العقوبة ، وبين الاحجام عنها والافلات من العقاب ، يجد مصلحته وفائدته في اختيار الاحجام (٢٠) . ويقرر **فورباخ** ان الدافع النفسي الى الجريمة هو اللذة التي يستشعرها الشخص ارضاء لاحدى شهواته بارتكابها ، وان في الامكان القضاء على هذا المصدر اذا علم كل انسان سلفاً بأن فعله سوف يجلب له حتماً اذى اشد مما يجلبه له عدم ارضاء شهوته من حرمان من الاحساس باللذة (٢١) .

فقد حمل **بكاريا** على الوسائل العقابية السائدة في عصره ، مبيناً ان الغاية من العقوبة هو النفع الذي يتوصل اليه عن طريقها ، وهو يتمثل في منع المجرم من العودة الى ارتكاب الجريمة

---

(١٩) مرل وفيتي ، المرجع السابق ، ص ١٤ .

(٢٠) دى فابر ، المرجع السابق ، ص ٢٤ .

(٢١) دى فابر ، المرجع السابق ، ص ٢٨ .

وردع غيره من محاولة الاقتداء به ، وبين هذين الحدين فقط يتقرر العقاب . ومتى تحققت تلك الغاية فلا محل لتعذيب المجرم او التنكيل به . والعقوبة الرادعة في نظره ليست العقوبة الشديدة في قدرها بل العقوبة الموثوق من اعمالها ، فتطبيق القانون هو الذى يتمثل فيه عامل الردع . ومن ثم فلا محل للعقوبات الشديدة ، التى ينبغى ان يحددها القانون فلا يترك امرها لهوى القضاة وتحكمهم . وانه وان اعتنق كل من بنتام وفورباخ مبدأ المنفعة الذى نادى به بكاريا ، الا انهما استندا الى نظرية المصلحة الاجتماعية في تبرير العقوبة ، فهى وسيلة ضرورية لتحقيق مصلحة مشروعة للمجتمع في مكافحة الاجرام ، ومن ثم يجب ان تكون العقوبة رادعة . ويتحقق الردع بان يكون الضرر الذى يحيق بالمجرم نتيجة لها ، اكبر من النفع الذى يحصل عليه من الجريمة . فهما يناصران سياسة الردع والارهاب والقسوة في العقاب خلافا لآراء بكاريا الذى يرى ان يكون العقاب بالقدر الضرورى متأثرا بفكرة العقد الاجتماعى .

وقد اعتنقت المدرسة التقليدية الاولى مبدأ حرية الاختيار كاساس للمسئولية الجنائية ، وهى المقدرة المجردة على الاختيار بين طريقى الخير والشر ، اى الطريق الموافق للقانون والطريق المخالف للقانون . فلا يسأل من الاشخاص جنائيا الا من توفرت لديه الملكات الذهنية والنفسية التى تكفل له تمييز الخير والشر ، وبالتالى ادراك ما في تصرفاته من احترام او مخالفة لمبادىء الاخلاق . وقد افترضت هذه المدرسة ان حرية الاختيار متساوية لدى كل الافراد ، ما دام لا يقوم لدى احدهم مانع من موانع المسئولية كالجنون ، وكانت النتيجة المنطقية لهذا انها لم تعترف بالمسئولية المخففة بالنسبة الى بعض المجرمين كالشواذ .

وكان من فضل عناية المدرسة الاولى بموضوع الجريمة وتركيز الاهتمام حوله اعتناقها لمبدأ الشرعية حيث حددت كل جريمة والعقوبة المقررة والتى تطبق على كل مرتكب لها ، فتخلصت من تحكم القضاة وتوصلت الى التخفيف من العقوبات تحت تأثير فكرة العقد الاجتماعى . بيد انه قد اخذ على تلك المدرسة اغفالها شخص المجرم اغفالا تاما ، مع انه محور الجريمة والعقاب ، فضلا عن ان تحديد العقوبات بشكل يحرم القاضى من كل تقدير ابعد العقاب عن العدالة بسبب الاختلاف في الظروف الخاصة بكل واقعة تعد جريمة وان اتحدت في نوعها .

واثرت كتابات اولئك الفلاسفة في التشريعات السابقة على الثورة الفرنسية ، ومنها الغاء التعذيب في فرنسا سنة ١٨٧٠ . وصدر اعلان حقوق الانسان والمواطن على اثر الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ مقررا مبدأ شرعية الجرائم والعقوبات ، اى لا جريمة ولا عقوبة الا بنص في القانون . ولما صدر قانون العقوبات الفرنسى الاول بعد الثورة سنة ١٧٩١ اخذ بكثير من المبادىء التى نادت بها تلك المدرسة ، فتقررت شخصية العقوبة وخفف كثير من العقوبات ، وقلت الجرائم التى يحكم من اجلها بالاعدام الى درجة كبيرة فنزلت الى ٣٢ حالة فقط بعد ان كانت ١١٥ حالة . واكتفى في عقوبة الاعدام بمجرد ازهاق الروح ، والغيت العقوبات المؤبدة والمصادرة العامة والتعذيب وبتر الاعضاء والجلد ومحاكمة جثث الموتى . بيد ان العقوبات كانت ذات حد واحد بمعنى ان القاضى متى تحقق من الادانة ينطق بالعقوبة التى ينص عليها القانون دون تقدير لظروف الواقعة او الجانى ، ولعل هذا مرجعه الى الحالة النفسية للتخلص من آثار عسف القضاة في العهود السابقة على الثورة . على ان هذا كان من عيوب ذلك التشريع ، فليست ظروف الحياة جميعا واحدة ولا ظروف الجرائم ذاتها بقدر واحد .

ولما اقام **نابليون** امبراطوريته وعمل على حماية المجتمع الفرنسي وضع قانون العقوبات سنة ١٨١٠ متأثراً بمبدأ المنفعة كما نادى به كل من بنتام وفورباخ (٢٢) ـ اى مناصرة سياسة الردع والارهاب والقسوة فى العقاب ـ فابقى **بعض العقوبات التى كانت قد الغيت كعقوبة قطع** يد قاتل ابيه قبل تنفيذ حكم الاعدام ، وعقوبة **المصادرة العامة للأموال فضلاً** عن تشديد العقوبات فى بعض الجرائم وزيادة الجرائم التى يحكم من أجلها بالاعدام . ولكن هذا القانون يتميز عن سابقه بانه وضع حدوداً دنيا وقصوى للعقوبات ، وبهذا جعل للقاضى فرصة لتقدير **العقوبة التى** تتناسب مع حالة الجانى وظروف الجريمة ، كما اخذ بنظام الظروف المخففة فى مواد الجنح بشروط معينة .

٢ ـ **المدرسة التقليدية الثانية او الجديدة** : انه وان كان للمدرسة التقليدية الاولى فضل كبير فى ارساء كثير من القواعد الاساسية فى القانون الجنائى كما بينا ، فان آراءها برغم ذلك لم تخل من نقد بسبب قصرها غاية العقوبة على الردع العام المبنى على نظرية المنفعة والتى يسفر اعمالها احيانا عن مجافاة للعدالة .

وكانت آراء الفيلسوف الالمانى **كانت** (Kant) قد بدأت فى الانتشار ، ومن مقتضاها أن ما يبرر **العقوبة هو تحقيق العدالة** فى حد ذاتها دون النظر الى اى اعتبار آخر ، والعدالة فى ذاتها أمر نسبى ينظر فيه الى ظروف الجريمة وحالة كل مجرم ، ولا محل بعد هذا للاعتداد بمنفعة العقوبة **للمجتمع. فلقد اصدر** «كانت» عام ١٧٩٦ كتابه : Eléments métaphysiques de la doctrine de Proit وبين فيه ان اساس مشروعية حق الدولة فى العقاب هو العدالة المطلقة ، اى العدالة لذاتها مجردة من فكرة المنفعة ، وان غاية العقوبة ووظيفتها قبل كل شىء ارضاء شعور العدالة وتدعيم قوانينها ، وذلك باصلاح الاذى الذى احدثته الجريمة اى بالتكفير عنها (٢٣) . وقد ذكر « كانت » مثالاً خيالياً مشهوراً يتعرف بفرض الجزيرة المهجورة ، مقتضاه أنه اذا فرض ان جماعة تقيم فى جزيرة وقررت أن تهجر الجزيرة وتتشتت ، فلا بد لها قبل ان تقدم على ذلك ان لا تغفل تنفيذ حكم الاعدام فى آخر من يحكم عليه بهذه العقوبة من مجرميها . ومن الجلى ان فكرة « كانت » تقوم على اساس من قواعد القانون الاخلاقى ومبادىء المسئولية الانسانية .

واذا كانت المدرسة التقليدية الاولى تأخذ بمبدأ المنفعة كاساس للعقاب ، وكان مذهب « كانت » مبنياً على العدالة المطلقة فانه لامر منطقى أن **يوجد من يحاول التوفيق بين النظرين.** فوجد من انصار المدرسة التقليدية من يتمسك بمبدأ المنفعة مع محاولة الافادة من قاعدة العدالة ، وعرفوا باسم **المدرسة التقليدية الجديدة** بسبب تمسكهم بالأساس الاخلاقى الذى قامت عليه المدرسة التقليدية الاولى ، مع ادخال التعديل على اساس وظيفة العقاب .

فالمدرسة التقليدية الجديدة او ـ الثانية ـ تأخذ بقاعدة حرية الاختيار ، فالانسان العادى هو الذى يسلك واحداً من طريقين ، اما طريق الخير او طريق الشر ، ، فان سلك الطريق الاخير اى طريق الشر ، وجب عليه أن يتحمل مسئولية تصرفه ، فهو مسئول اخلاقيا . وهى بهذا تأخذ بالمذهب النفعى الذى يحقق الردع العام ، بتهديد المجرم من معاودة ارتكاب الجريمة وتهديد غيره من محاولة السير فى طريق الاجرام . على انها من الناحية الاخرى تأخذ بمبدأ العدالة ، ويبدو هذا

---

(٢٢) دى فابر ، المرجع السابق ، ص ٢٨ .

(٢٣) دى فابر ، المرجع السابق ، ص ٢٨ .

جلياً فى نظليها الاعتدال فى العقاب ، حيث توجب تقييد العقوبة بحد اقصى مزدوج هو الا يتجاوز ما تقتضيه العدالة ، ولا ما تستدعيه المصلحة ، فاذا كانت العدالة اساس حق المجتمع فى العقاب فان المنفعة هى الضابط الذى يرسم حدود العدالة .

ولقد اهتمت المدرسة التقليدية الجديدة هذه بوظيفة المنع الخاص التى للعقاب ، حتى لا يعود المجرم الى الاجرام (٢٤) ، كما اوصلتها فكرة العدالة الى الاهتمام بشخص المجرم ، ذلك لان تحقيق العدالة فى تقدير العقاب يقتضى التطرق شخصية المجرم واخذها فى الاعتبار عند ذاك من كافة نواحيها الشخصية والنفسية والاجتماعية وادى هذا بها ايضا الى توسعها فى موانع المسئولية فلم تقصرها على المجانين ، كما اعترفت بالمسئولية المخففة لاشباه المجانين .

واثرت المدرسة التقليدية الجديدة تاثيرا واضحا فى كثير من التشريعات لاسيما فى قانون العقوبات الفرنسى منذ تعديله سنة ١٩٣٢ ـ ومن ثم فى القوانين التى اخذت عنه ـ فقد خفف العقوبات وتوسع فى نظام الظروف المخففة التى اطلقها بالنسبة الى كل الجرائم واستبعد وسائل التنكيل كقطع يد قاتل او احد اصوله قبل تنفيذ حكم الاعدام فيه ، والغاء عقوبة الوصم بالحديد المحمى والعرض على الجمهور .

على انه بالرغم من تاثير تلك المدرسة فى كثير من التشريعات فقد لوحظت زيادة مضطردة فى الاجرام ، مما جعلها هدفا للنقد ، بيد ان انصارها ذهبوا الى ان الخطا ليس فى النظرية ذاتها وانما يرجع الى فساد انظمة السجون ، فوجهت العناية اليها لتحقيق الغاية منها فى سبيل اصلاح المجرم . واقترح انصارها توجيه الجهد نحو نظام الحبس الانفرادى فى السجون تفاديا لمضار الاختلاط . على ان خطورة العزلة فى حياة المساجين وتعسفها بهم اسفرتا عن قيام النظام التدريجى ، ومن بعده نظام التصنيف على ماهو معروف فى تطور انظمة السجون .

وقد نشات المدرسة العقابية من بين فقهاء المدرسة التقليدية الجديدة ، وبفضلها انشئت عام ١٨٧٧ الجمعية العامة للسجون التى اهتمت بدراسة السجون فى فرنسا واقترحت سبل اصلاح نظمها ، وشاركت فى عدة مؤتمرات دولية ونشرت بحوثها فى المجلة العقابية .

٣ ـ المدرسة الوضعية : بالرغم من الاثر الذى احدثته النظريات السابقة فى التشريعات ، ومن وضعها لمبادىء تعتبر من اسس السياسة الجنائية ، الا ان مشكلة الاجرام فى المجتمع لم تحل ، فاساس المسئولية هو الارادة ، فان انتفت لا توقع اية عقوبة على الجانى ، كحالة الجنون والمكره رغم ما فى فعلهما بل فيهما من خطورة على المجتمع ، وحتى بالنسبة الى الاشخاص الذين يتوافر لديهم الادراك والارادة ، كانت العقوبات تطبق بصورة متشابهة دون مراعاة الظروف الخاصة بكل جان . ومال القضاة الى توقيع العقوبات قصيرة المدة والخفيفة ، وهى اسوا العقوبات اثرا على المجرمين ، ذلك انها ما كانت تكفى لاصلاحهم ، بل ادت الى افسادهم ونقل عدوى الاجرام اليهم ، وبجوار ما تقدم ظهرت الفلسفة الوضعية التى اساسها ان الحقائق المستخلصة من الواقع المادى ـ اى عن طريق المشاهدة والتجربة ـ هى كل ما يتسنى للمرء ان يعرفه من الحقائق على وجه الدقة .

---

(٢٤) دى فابر ، المرجع السابق ، ص ٢٠ .

وعلى اثر هذا نشأت المدرسة الوضعية خلال الثلث الأخير من القرن التاسع عشر ، وتسمى أيضا المدرسة الإيطالية بسبب نشأتها ووجود اقطابها في ايطاليا . واقطاب هذه المدرسة هم **سيزارى لومبروزو** الذى اصدر كتابه الانسان المجرم سنة ١٨٧٦ (L'homme criminel) ، **واتريكو فرى** الذى اصدر كتاب علم الاجتماع الجنائى سنة ١٨٨١ (La sociologie criminel) ، **ورافائيل جاروفالو** الذى اصدر كتاب علم الاجرام سنة ١٨٨٥ (La criminologie) .

وقد انكرت هذه المدرسة الأساس الذى قامت عليه المدرسة التقليدية في صورتيها الاولى والثانية ، اى مبدأ حرية الاختيار ، كما انتقدت تركيز الاهتمام في الجانب الموضوعي او المادى وهو الجريمة ، واعتبارها وحدها مقياس الخطأ ، في حين اغفلت شخص الجانى ، وفضلاً عن هذا فان تخفيف المسئولية بالنسبة الى ناقصى الادراك والارادة قد لا يكون سليما بسبب ما فيهم من خطورة على المجتمع .

وبنت المدرسة الإيطالية مبادئها على أساس دراسة الواقع ، ثم استقراء النتائج التى تسفر عنها تلك الدراسة الواقعية . ووجهت اهتمامها الى شخص المجرم دون الفعل المسند اليه ، وذلك أن الجريمة بمجرد وقوعها ينتهى أمرها ويبقى شخص الجانى وآثار الجريمة ، ولهذا فالعناية **يجب ان توجه الى المجرم** . ولقد اخذت هذه المدرسة بمبدأ الجبرية ، فالمجرم لا يرتكب الجريمة **مختاراً بل هو ينساق** اليها تحت تأثير دوافع ومسببات شتى تعدم حريته واختياره او بالأقل تجعل منهما وهما لا حقيقة . ومع ذلك فمسئولية المجرم مسألة حتمية لانها ضرب من المسئولية الاجتماعية ليحمى المجتمع نفسه ضد الجريمة ، فالمجرم يعيش في المجتمع وبارتكابه الجريمة قد افصح بصفة مؤكدة عن حالة الخطورة (٢٥) .

وقد حصرت هذه المدرسة أسباب الاجرام في نوعين وترجع الى مختلف الظروف الشخصية والاجتماعية التى تحيط بالمجرم ، لا الى ارادته كما يذهب الفقه التقليدى . واول النوعين هو **الأسباب الداخلية** التى تتصل بشخص المجرم من ناحيته **الجسمية والعقلية** والنفسية والميول والطباع . والنوع الآخر **أسباب خارجية** تتصل بالوسط والبيئة التى يعيش فيها وما بها من ظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية . وعلى هذا قسمت المجرمين الى عدة طوائف واقترحت الاجراء المناسب الذى يباشر قبل كل منها . **ولا يعتبر هذا الاجراء عقوبة** بالمعنى المفهوم انما هو من التدابير التى يقتضيها المجتمع حماية له من الاجرام . وبهذا تستند المدرسة الى مبدأ النفعية ، وتطبق تلك التدابير بالنسبة الى كل فرد ، يستوى فيها المجنون والعاقل ، كل بما يناسبه ، ولا يشترط ان تكون متناسبة مع درجة مسئوليته او خطئه .

وكان تقسيم هذه المدرسة للمجرمين الى خمسة انواع : **(١) المجرم بفطرته** او بطبيعته (criminel né) وهو الشخص الذى يولد مجرما ويعرف بعلامات ظاهرة فيه ، كصغر جمجمته وبروز ذقنه الى الامام . ومثل هذا الشخص لا يرجى اصلاحه ، ولهذا يجب ان يتخلص منه المجتمع اما باعدامه او بنفيه الى مستعمرة زراعية تأمينا للمجتمع من شره .

(٢) المجرم المختل العقل او المجرم المجنون (criminel aliené) ، وهو من يرجع اجرامه الى

---

(٢٥) **على بدوى** ، (L'état dangereux du délinquant) مجلة القانون والاقتصاد **السنة الاولى** ، ص ٢٢ .

مرض في عقله ، سواء بسبب طبيعي خلقي فيه ،أم بسبب مكتسب ، وهذا الشخص يعتبر مريضاً يودع احدى المصحات لعلاجـه ان امكن ذلك .

(٣) المجرم بالعاطفة (criminel passionnel) وهو الشخص العصبي شديد الحساسية الذي يقترف الجريمة متأثراً بعاطفة جامحة كالغيرة اوالحقد ثم يندم عليها بعد ذلك . وهذا الشخص لا داعي لعقابـه وانما يُبعـد مؤقتـاً عن مكـانالجريمة ، على أن يلزم بتعويض الضرر الناشيء عن فعله .

(٤) المجرم بالصدفة (criminel d'occasion) ، وهو الشخص الذي يقترف الجريمة متأثراً بالوسط الذي يعيش فيه وبالظروف التي تحيطبه كالحاجة الملحة والاغراء الشديد ، وهو شخص يخشى دائماً من معاودته الاجرام ، ويتعين ابعادهعن وسطه ووضعه في مستعمرة زراعية أو صناعية لمدة غـير محددة مـع الزامـه بتعويض الاضرارالناشئة عن فعله .

(٥) المجرم المعتاد(criminel d'habitude) ، وهو الشخص الذي ارتكب الجريمة تحت تاثير البيئة ثم افسـدته السجون فاحترف الاجراموَلا امل في اصـلاحه ، ومن ثم وجـب ابعاده عن المجتمع ، كالشان بالنسبة الى المجرم بطبيعته .

ومع اهتمام هذه المدرسة بالجانب الشخصي للمجرم فقد دعت لمكافحة الجريمـة عن طـريق مكافحة الأسباب الداعية لها ، كـعلاج البطالـةوالتشرد وتعاطي المخدرات والمـسكرات ونشر التعليم ودور التربية . ذلك انه لما كان لكل حدث سبب ، وكل سبب يدور مع مسببه وجوداً وعدماً ، فانه بالبحث عن اسباب الاجرام ومحاولة القضاء عليها تكون مكافحة الاجرام ، وهذه غاية تلك المدرسة .

وكان للمدرسة الوضـعية فضـل توجيهالعنايـة الى شخص الجـاني ، وأوجدت بعض المبادىء والنظم الحديثـة في القانـون الجنائي ،فوضعت التدابير الاحترازية والافـراج الشرطي ووقف تنفيذ العقوبة حين يرجى اصلاح الجاني ،والعقوبة غير محددة المدة وابعاد المجرمين العائدين، واهمهـا اعمال فكـرة تفريد العقوبـة ، فتكون الجـزاءات والتدابير ملائمـة من حيـث نوعهـا ومقدارها تمام الملاءمة لكل مجرم على حدة .

على ان هذه النظرية رغم بنائها على الواقع واسـتقراء النتائج ، ورغم ما لها مـن آثـار في التشريعات الحديثة فقد اخذ عليها انها سـلمتبمبدأ الحتمية او الجبرية مع انه لا يوجد دليل علمي قاطع عليه ، كالشان بالنسبة الى مبدأ حريةالاختيار . وقد أنكرت فكرة العدالة ، وقد يؤدي هذا الى عدم تناسب العقاب مع جسامة الجريمة. وقد ركزت المدرسة الاهتمام كله حـول شخص الجاني مغفلة الجانب المادي وهو الجريمـة ذاتالأثر المباشر على المجتمع والتي أخلت بأمنـه ، وتبقى آثارها ظاهرة فيه . ثم ان اساس العدالةالجنائية هو شعور الجماعةوتجاوبها معالاجراءات التي تباشر قبل الجناة . فلن يقبل المجتمع اعدامشخص او نفيـه لمجرد بعض المميزات الطبيعية او الخلقيـة التي به ، كما لا يقبـل عدم توقيعالعقوبة على مرتكب جريمة القتل مثلاً لمجرد انها وقعت منه تحت تأثير العاطفة (٢٦) . والى جانبهذا فان الدليل العلمي على تفرقة طوائف المجرمين على الوجه السالف الذكر لم يتحقق بعد ، فكثيرمن الاشخاص الذين بدت فيهم العلاقات العضوية

---

(٢٦) في هذا العدد من المجلة مقال للدكتور عبد الوهابحومد عن « القتل بدافع الشفقة » أي « قتل الرحمة » .

المميزة للمجرم بفطرته لم تقع منهم جرائم ، كما وقعت اخطر الجرائم من أشخاص لم تكن بهم مثل تلك العلامات .

٤ ـ **المدارس الوسيطة او مذاهب التوفيق** : برغم النظريات المختلفة حول المسئولية والجريمة فان الاجرام لم يتوقف عن الازدياد والانتشار ،مما دعا كثيرا من الباحثين الى معاودة النظر في الأفكار السابقة . وانه وان وجه الى كل منها بعض النقد فلا شك أن فيها جانبا من الصواب لا ينبغي طرحه ، والأجدر الافادة منه . ولهذا قامت بعض الاتجاهات الفكرية نحو التوفيق بين المدارس السابقة ، بل لقد ذهب فريق من الباحثين الى وجوب عدم الانشغال بالخلافات الفقهية ، لا سيما حول أساس حق العقاب، وتوجيه الجهود حول عمل أكثر اهمية هو تنظيم الدفاع عن المجتمع على أرض من الواقع العملي (٢٧) . وقد اطلق على هذه الاتجاهات اسم « **المدارس الوسيطة** » أو « **مذاهب التوفيق** » ونخص بالذكر منها « المدرسة الثالثة » و « الاتحاد الدولى لقانون العقوبات » الذى حلت محله « الجمعية الدولية لقانون العقوبات » .

٥ ـ **المدرسة الثالثة او المدرسة الوضعية الانتقادية** : سميت هذه المدرسة بالمدرسة الثالثة نظرا لأن النظرية التقليدية الاولى والتقليدية الثانية (او هذه الجديدة) تعتبران مدرسة اولى ولأن النظرية الوضعية تعتبر المدرسة الثانية . ويطلق على هذه المدرسة الثالثة كذلك اسم « **المدرسة الوضعية الانتقادية** » . وقد قامت هذه المدرسة أساسا على مبدأ عام هو جمع الجانب الصواب في المدارس المختلفة السابقة عليها .

وقد كان أساس المدرسة الثالثة هو المذهب الوضعي الذى لم تتخل عنه ، ولهذا سايرت المدرسة الوضعية في استنادها الى مبدأ الحتمية وأن الجريمة ظاهرة ناشئة عن عوامل شخصية وعوامل خارجية(٢٨) . ويبدو هذا أيضا في اهتمامها بالوسائل التجريبية وبعلم الاجرام . ولكنها تخلت عن فكرة المجرم بطبيعته التى اخذت بها المدرسة الوضعية ، كما خالفتها في اقرارها بفائدة العقوبة في الردع العام (٢٩) . واعترفت هذه المدرسة بالتدابير الاحترازية الى جوار العقوبات ، وجعلت مجال الأخيرة حيث تكون لدى المجرم اهلية كاملة للمسئولية الجنائية ، أما مجال التدابير الاحترازية فانه يكون حيث لا تتوافر هذه الأهلية .

الاتحاد الدولى لقانون العقوبات : لاحظ فريق من العلماء زيادة في الاجرام دفعت بهم الى وجوب مواجهة المشكلات العلمية ، واتخذوا لهم سياسة تمثل التوفيق بين السياسة الجنائية القائمة على العناية بشخص المجرم ونظرية تفريد العقوبة ، وبين تلك التى تقوم على أن قياس العقوبة وتحديد وظائفها يقتضي العناية بالجانب المادى للجريمة ومقدار جسامتها تحقيقا لمعاني الردع وتهدئة شعور السخط العام (٣٠) .

ففي عام ١٨٨٠ أنشأ ثلاثة من العلماء « **الاتحاد الدولى لقانون العقوبات** » (Union Internationale de Droit Pénail) وهم **فون ليست** (Von List) الاستاذ بجامعة برلين

---

(٢٧) Gy Stefani et G. Levasseur, **Droit pénal general**, 1968, p. 75.

(٢٨) Pierre Bouzat et jean Pinatel, **Traite de Droit Pénal et de Criminologie** T. 1, 1963, p. 57.

(٢٩) دى فابر ، المرجع السابق ، ص ١٩ ، مرل وفيتى ، المرجع السابق ، ص ٢١ .

(٣٠) فيدال وماتيول . المرجع السابق ، بند ٤١ وما بعده .

(المانيا) **وفان هامل** (Van Hamel) الاستاذ بجامعة امستردام (هولندا) ، **واودلف برنس** (Adolphe Prins) الاستاذ بجامعة بروكسل (بلجيكا) . وعقدت باسم هذا الاتحاد عدة مؤتمرات منذ سنة ١٨٨٩ حتى نشوب الحرب العالمية الاولى . ومن اهمها المؤتمر الدولي المنعقد ببروكسل سنة ١٩١٠ والذى اوصى بالجمع بين العقوبات والتدابير الاحترازية في سياسة العقاب ومكافحة الاجرام بالنسبة الى طوائف معينة من المجرمين كالاحداث المشردين ومعتادى الاجرام والشواذ .

وفى عام ١٩٢٤ انشئت **الجمعية الدولية لقانون العقوبات** Association Internationale de Droit Pénal ، وخلفت الاتحاد الدولي لقانون العقوبات بعد ان توقف نشاطه بقيام الحرب العالمية الاولى ، وقد جعلت الجمعية مقرا لها باريس . وهى تضم المشتغلين بالمسائل الجنائية ايا كانت مذاهبهم . وتسعى الى التوفيق والتقريب بين النظريتين المتعارضتين ، واتخذت موقف الحياد بالنسبة الى الخلاف الدائر حول فكرة حرية الاختيار والحتمية (٣١) . وتصدر حاليا المجلة الدولية لقانون العقوبات .

وتتلخص الاسس التى يقوم عليها الاتحاد الدولي والجمعية الدولية لقانون العقوبات في وجوب الاستفادة من خطة البحث العلمي في دراسة المجرمين وتحرى اسباب الجريمة تمهيدا لاستخلاص خير الوسائل التى تكفل مكافحة الاجرام ، فاحسن تنظيم للسياسة الجنائية هو الذى يعطى افضل النتائج . ويجب ان تراعى في العقاب فكرة الردع وارضاء الشعور العام تحقيقا لمبدأ العدالة ، كما يجب ان تراعى فيه فكرة اصلاح المجرم ما امكن ذلك او ابعاده اذا كان خطرا لا يرجى اصلاحه . وبهذا يمكن الافادة بدرجة متساوية من العقوبات واجراءات الأمن ، فلا يكتفى بغاية واحدة للعقاب . ويتعين الاقرار بفكرة الحالة الخطرة في نطاق محدد بالنسبة الى فريق معين من المجرمين ، واعمال نظرية تفريد العقوبة ، لا من الناحيتين التشريعية والقضائية فقط بل مدها الى مرحلة التنفيذ . وهذا ما ادى الى انشاء مراكز الملاحظة وتخصيص السجون (٣٢) .

• • •

ثانيا ـ الدفاع الاجتماعى

(١) مفهوم الدفاع الاجتماعى : ان مصطلح « **الدفاع الاجتماعى** » ليس من مستحدثات القرن العشرين ، بل انه قديم قدم الجريمة ذاتها ، وكل ما في الأمر ان مفهومه يتغير من وقت لآخر وفقا لتطور المجتمعات البشرية ذاتها . فالدفاع الاجتماعى قديما كان يقصد به حماية المجتمع من العناصر الضارة به ، ومن لم كان يوجه ضد المجرم فيضحى به في سبيل المصلحة العامة دون اية محاولة لمساعدته في العودة الى المجتمع بل لقد وجد هذا التفكير عند افلاطون الذى جعل للعقوبة غاية بعيدة هى الوقاية من الجريمة في المستقبل ، سواء من جانب المجرم الذى توقع عليه او من جانب الغير . ففكرة الدفاع الاجتماعى قائمة على معنى النفع الخاص فضلا عن النفع العام ، ووسيلته هى العقوبة السالبة الحرية التى تتيح فرصة لمحاولة اصلاح المجرم كما تكفى لتخويف الغير (٣٣) .

---

(٣١) مرل وفيتى ، الرجع السابق ، ص ٣٢ .

(٣٢) مرل وفيتى ، الرجع السابق ، ص ٣٢ ، بوزا وبنائل ، الرجع السابق ، ص ٥٧ ، دكتور على راشد ، مبادىء القانون الجنائى ، ١٩٥٠ ، ص ٥١ وما بعدها .

(٣٣) دكتور على راشد ـ نحو مفهوم عربى لسياسة الدفاع الاجتماعى ضد الجريمة . مجموعة اعمال الحلقة العربية الاولى للدفاع الاجتماعى ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٢٠١ .

فكان أساس استخدام مصطلح « الدفاع الاجتماعى » هو بيان الغاية المرجوة منه من وراء ما يتخذه تجاه مرتكب الجريمة وهى قد اختلفت من عصر الى عصر وحسب وجهة النظر التى يعتنقها القائل بها ، وتلك الغاية هى حماية المجتمع من الافعال الضارة به ـ عن طريق العقاب . وقد سبق ان فصلنا ذلك عند الكلام على تطور الفكر العقابى . فالتشريعات السابقة على الثورة الفرنسية كانت تتسم بالقسوة وتبريراً لها قيل ان غايتها الدفاع عن المجتمع (٣٤) . ولما كانت المدرسة التقليدية الاولى تعتنق المبدأ النفعى اى ان الغاية من العقاب هى تحقيق الردع العام فانها اعتبرته موصلاً للدفاع عن المجتمع . وقد اتخذت المدرسة السجونية الناشئة من المدرسة التقليدية الثانية المسماة بالجديدة سياسة لها جعلت من العقوبة وسيلة لتقويم المجرم اخلاقيا واعداده بذلك للاندماج فى المجتمع ثانية بعد الافراج عنه ، واعتمدت فى ذلك على العاطفة الدينية من ناحية وعلى العمل السجونى من ناحية اخرى . واعتمدت المدرسة الوضعية بدورها على ما اسمته تدابير الامن ، وهو ما يتمشى مع وجهة نظرها فى حتمية الجريمة وعدم الحاجة بعد هذا الى عقاب (٣٥) . وفى بداية القرن العشرين كان مفهوم الدفاع الاجتماعى فى نظر الفقه ـ كما هو الحال بالنسبة الى فرى ـ هو الدفاع النفعى للجماعة ضد الجريمة التى تمس النظام العام (٣٦) .

على انه ان كان **جراماتيكا** يعتبر اول من وضع افكارا محددة حول الدفاع الاجتماعى ، الا انه قد سبقه الى هذا **ادولف برنس** ، كما تبعه عالم فرنسى آخر هو **مارك انسل** الذى قاد حركة الدفاع الاجتماعى الحديث وحسبنا فى هذا المقام التعرض لآراء انسل بهذا الخصوص :

يعد انسل ـ وهو مستشار بمحكمة النقض الفرنسية ـ زعيم الجانب المعقول من حركة الدفاع الاجتماعى ، اذا ما قورنت آراؤه بالمبادىء التى نادى بها جراماتيكا والتى تعتبر متطرفة فى نظر كثير من المفكرين وتصل الى المناداة بالغاء القانون الجنائى بوجه عام ، واحلال تنظيمات اخرى جديدة بدلاً منها لمواجهة الحالات التى تنسب فيها الى الفرد تصرفات تعتبر مناهضة للمجتمع ، وعلى العكس من جراماتيكا يبقى انسل على القانون الجنائى ويدفع به الى التقدم فى حركة انسانية عالمية ويحافظ بصفة اساسية على ضمانات الحرية الفردية . وسميت هذه الحركة « **بالدفاع الاجتماعى الحديث** » تمييزاً لها عن آراء جراماتيكا فى الدفاع الاجتماعى . وقد اصدر انسل عنها الطبعة الاولى من كتابه عام ١٩٥٤ وسرعان ما كثر انصار هذه الحركة واصبحت تعرف باسم مدرسة الدفاع الاجتماعى الحديث . وظهرت لها ابحاث عديدة ، وانشىء فى فرنسا مركز للدراسات الدفاع الاجتماعى وتعقد المؤتمرات سنويا منذ عام ١٩٥٢ ، وتنشر آراؤها فى مجلة العلوم الجنائية (٣٧) .

وتقوم حركة الدفاع الاجتماعى الحديث على اساس افكار انسانية للسياسة الجنائية فى محاولة لتجديد النظم العقابية بهدف تنظيم الكفاح ضد الجريمة بطريقة عقلية وعلمية ، اى مع الاستفادة من تقدم ومكتشفات العلوم الانسانية . فالدفاع الاجتماعى يبدو كرابطة بين القانون الجنائى

---

(٣٤) Marc Ancel, **La défense sociale nouvelle**, 1954, p. 19.

(٣٥) مارك انسل ، المرجع السابق ، ص ٢٣ .

(٣٦) مرل وفيتى ، المرجع السابق ، ص ٢١ هامش ٢ .

(٣٧) مرل وفيتى ، المرجع السابق ، ص ٢٦ .

بمفهومه العادى بوصفه نظاما مبنيا على قواعدمعينة وبين علم الاجرام الذى يتضمن فى ذاته اجتماع عدة علوم انسانية ، كالطب وعلم التشريح وعلم الاجتماع وعلم العقاب ... الخ (٣٨) . وذلك ان الحقيقة الثابتة هى الانسان الذى ارتكب الجريمة ـ رجلا كان ام امراة ام طفلا ـ وهو الذى ينبغى معاونته حتى لا يعود اليها . ومن هذا الانسان المحدد يجب الابتداء ـ اى فى كل مرة يجب البدء من نقطة الصفر ـ لان لكل انسان شخصية يجب الاعتداد بها قبل اى شىء ، والتى تعتبر الجريمة بالنسبة لها رمزا ماديا لا يستغرق الا فترة وجيزة من حياته . فيجب ان نعرف لماذا وصل الى الجريمة بالبحث خلال طبيعته بهدف كشف افضل الاجراءات التى يعامل على اساسها .

ومع ان الدفاع الاجتماعى الحديث بعدناشئا عن ثورة المدرسة الوضعية ، الا انه لم يتبعها وعارضها فى كثير من المواضيع . فقد عرض المستشار انسل لرد الفعل الناشىء عن وقوع الجريمة ابتداء من الفكرة الدينية حين كانت الجريمة تستثير غضب الآلهة ، ولا بد من التفكير عنها بعقاب يهدىء من ذلك الغضب . ثم الفكرة السياسية وقت ان كانت الجريمة عملا مخلا بامن الجماعة تستوجب تدخل السلطة بتوقيع العقاب تحقيقا لسياسة الردع العام . ثم الفكرة القانونية التى جاءت كرد فعل لعسف القضاة واسفرت عن مبدا الشرعية فى الجرائم والعقوبات وتحقيق العدالة . وقد رفض مبدا الحتمية الذى اخذت به المدرسة الوضعية سواء بنيت الحتمية على اسباب بيولوجية كما ذهب لومبروزو او اسباب اجتماعية كما يرى فرى (٣٩) . ولم يوافق على الغاء القانون الجنائى واحلال تدابير الامن محل العقوبات ولا يتفق الدفاع الاجتماعى الحديث مع المدرسة التقليدية الجديدة فيما تقرره من افتراضات قانونية عامة ، كمبدا استعارة الشريك اجرامه من الفاعل ونظرية الجريمة المستحيلة وتقسيمها الى استحالة مطلقة ونسبية وعدم الاعتداد بالباعث على ارتكاب الجريمة ، والاخذ بقاعدة الجهل بالقانون ليس بعذر (٤٠) .

وقد سار انسل فى الطريق الذى سبق ان اخذ به برنس ، اى الابتعاد عن الخلافات الفلسفية حول حرية الارادة والحتمية والبحث فى تنظيم اجراء اجتماعى امثل لمكافحة الاجرام (٤١) . واعتبر فكرة الدفاع الاجتماعى الحديث على انها رد فعل ضد الافكار الميتافيزيقية التى يعتمد عليها القانون الجنائى التقليدى وضد الفكرة المجردة للعدالة الجنائية ، وضد طريقة فهم الجريمة والعقوبة على انها مجرد وسائل شكلية تباشر بالنسبة لها الاجراءات الفنية القانونية (٤٢) .

واخذ انسل من المبادىء التقليدية قواعد ثلاثا ، مبدا الشرعية فى الجرائم والعقوبات وحرية الارادة كاساس للمساءلة الجنائية واعتبار العقاب جزاء على قدر الخطا . والدفاع الاجتماعى الحديث لا ينكر فكرة المسئولية ، بل يجعل لها اهمية فى الحكم وفى معاملة المذنب . وفكرة الخطا كاساس للمسئولية عنده بعيدة عن الفكرة المجردة عن حرية الارادة كاساس للمسئولية الادبية التى تاخذ بها المدرسة التقليدية الجديدة ، بل اساسها الشعور الداخلى بالالتزام الاجتماعى لدى الفرد نفسه او على الاقل امكانية وجوده ، والذى يحيا فى كل فرد بالجماعة (٤٣) .

---

(٣٨) بوزا وبناتل ، المرجع السابق ، ص ٦٠ .

(٣٩) Jacques Bellon, **Droit pénal soviétique et droit pénal Occidental.** 1961, P. 140.

(٤٠) بوزا وبناتل ، المرجع السابق ، ص ٦١ .

(٤١) بللون ، المرجع السابق ، ص ١٤٠ .

(٤٢) مارك انسل ، المرجع السابق ، ص ٩٨ .

(٤٣) بوزا وبناتل ، المرجع السابق ، ص ٦٢ ، بللون ، المرجع السابق ، ص ١٤٠ .

ويرتكز الدفاع الاجتماعي الحديث على دراسة شخصية المجرم ، سواء من الناحية البيولوجية أو الاجتماعية للافادة بها في مختلف مراحل الدعوى الجنائية ، ولذا فهو يتطلب دواماً ايجاد ملف الشخصية الذي يحوي البحوث العلمية عن شخص المتهم عن طريق مجموعة من الفنيين ، من اطباء وعلماء نفس وعلماء اجرام وعلماء اجتماع ... الخ . اذ لما كانت الجريمة عملاً صادراً من انسان تعين الاهتمام بالدراسة الكاملة لشخصيته، وبهذا تكمل الناحية الموضوعية بالناحية الشخصية . ولن يصبح القاضي في يد القانون اداة لتوزيع العقوبات بل يطلب منه الاستمرار في مباشرة التنفيذ حتى بعد أن تنتهي الدعوى بالحكم . وبهذا يمكن الافادة من التطور الحديث لعلوم الانسان كفن دقيق محدد للكفاح ضد الاجرام التمكين من اعادة المتهم الى حظيرة المجتمع .

ولا ينكر الدفاع الاجتماعي الحديث توقيع العقوبات التقليدية ، وكل ما في الأمر انه لا ينبغي اعطاء العقوبة محتواها القديم المؤسس على فكرة المسئولية الادبية ، ولكن يجب أن توجه العقوبة نحو معاملة المذنب معاملة تدخل في سياسة جنائية مبنية على حماية اجتماعية لا على الردع ، اي لا ينبغي ان يكون مجرد الضرب على يد المتهم ، انما تطبق وسائل معاملة كفيلة باعادته الى المجتمع مع الاخذ في الاعتبار بالجريمة المرتكبة وحالة المتهم الشخصية ومختلف الاعتبارات الاجتماعية والاخلاقية والنفسية ذلك ان هناك واجباً على الجماعة نحو الفرد ، يجب ان يحدد بنظام دقيق في نطاق قاعدة الشرعية ، وهو حمايته من الوقوع في الاجرام (٤٤) . وعلى ذلك لا تنظر المدرسة الحديثة للدفاع الاجتماعي الى المجرمين كمرضى يحتاجون الى علاج كما تذهب المدرسة الوضعية .

ولا يرتبط الدفاع الاجتماعي الحديث بفكرة مسبقة عن معاملة المذنبين ، وانما يترك للقاضي الحرية الكاملة في تقدير الاجراء الذي يراه مناسباً بالنسبة الى كل حالة على حدة مستعيناً بملف الشخصية ، حتى يستطيع ان يعيد المذنب الى المجتمع ، وقد يكون سبيل القاضي الى هذا احدى العقوبات التقليدية او اجراء امن ، بل يستطيع القاضي ان يجمع بين الاثنين او يقرر تطبيق أيهما قبل الآخر ، ذلك انه كما سبق القول لا ينتهي دور القاضي بالحكم في الدعوى ، بل قد يعدل من معاملة المذنب خلال فترة التنفيذ حسبما تقتضيه الضرورة . فالدفاع الاجتماعي الحديث لا يهمه العقوبة او التدبير الاحترازي من الناحية القانونية وانما العبرة بالمحتوى ، ولذا فان مارك انسل لا يوافق على وصف عقوبة وتدابير احترازية وانما يرى ضمها في نظام موحد يسمح للقاضي بتطبيق ما يراه مناسباً منها ، ويكون القانون الجنائي بالنسبة لها الحامي للحرية الفردية (٤٥) .

ويرفض انسل فكرة الخطورة الاجرامية وتطبيق تدابير سابقة على وقوع الجريمة لما في هذا من مساس بمبدأ الشرعية الذي يتمسك به . ومع هذا فان متطلبات الوقاية من الجريمة قد تقتضي سياسة جنائية خاصة ينبغي أن تراعى فيها الحرية الفردية ، وذلك بتحديد دقيق واضح الحالة الخطرة وادراجها في صياغة قانونية محددة والاعتراف للدولة بحق التدخل للوقاية من الجريمة في الحدود المقررة قانوناً ، ووضع تلك الحالات ضمن نظام يتضمن ضمانات قضائية واجرائية تكون بذاتها القائمة في القانون العام (٤٦) .

---

(٤٤) ستيفاني وليفاسير ، المرجع السابق ، ص ٧٧ .

(٤٥) مارك انسل ، المرجع السابق ، ص ٩٨ .

(٤٦) بللون ، المرجع السابق ، ص ١٢٧ .

ويمكن القول بان حركة الدفاع الاجتماعي الحديث هي حركة انسانية اجتماعية تهدف الى محاولة اعادة المذنب الى المجتمع ، وذلك برسم سياسة جنائية تدخل في المجال التشريعي والقضائي والتنفيذي مستفيدة في هذا بالتطور الحديث في العلوم الانسانية ، مع احترام كامل للكرامة الانسانية وللحريات العامة .

هذا وقد وضعت الجمعية الدولية برنامجا اطلقت عليه اسم « برنامج الحد الادنى للدفاع الاجتماعي » (٤٧) ، باعتباره يمثل قدرا مشتركا من القواعد التي لا يجوز النزول عنها وتصلح التطبيق في كل دولة تأخذ بالدفاع الاجتماعي في السياسة الجنائية . وقد تضمن هذا البرنامج المبادىء الأساسية لحركة الدفاع الاجتماعي ، والمبادىء الاساسية للقانون الجنائي ، والنظرية العامة للقانون الجنائي ، وبرنامج لتطور القانون الجنائي . **وفيما يلى نص البرنامج .**

ا ـ المبادىء الأساسية لحركة الدفاع الاجتماعي :

(١) يجب الاعتراف بان الكفاح ضد ظاهرة الاجرام من الواجبات الاساسية التي تقع على عاتق المجتمع .

(٢) في هذا الكفاح يجب على المجتمع ان يلجأ الى وسائل مختلفة سواء قبل وقوع الجريمة او بعد ارتكابها . ويعتبر القانون الجنائي احدى الوسائل التي يمكن ان يستخدمها المجتمع للاقلال من تلك الظاهرة .

(٣) يجب النظر الى هذه الوسائل باعتبارها تهدف لا الى حماية المجتمع ضد المجرمين وحسب ، بل كذلك الى حماية اعضائه من خطر الوقوع في الجريمة . وبما يحققه المجتمع في سبيل هذين الغرضين ينشأ ما يمكن تسميته بالدفاع الاجتماعي ، وحركة الدفاع الاجتماعي في اهتمامها بتوفير الحماية للجماعة عن طريق حماية اعضائها تهدف الى ان يسود في جميع نواحي التنظيم الاجتماعي احترام الشخصية الانسانية .

ب ـ المبادىء الأساسية للقانون الجنائي :

(١) يجب ان تعتبر الغاية الحقيقية للقانون الجنائي هي حماية المجتمع وافراده ضد ظاهرة الاجرام .

(٢) يجب ان تكون الوسائل التي تطبق على الجانحين مطابقة لمبادىء المدنية الحديثة التي تقوم على التقاليد الانسانية .

(٣) يجب ان يتقيد القانون الجنائي باحترام حقوق الانسان فيراعي دائما جانب الحرية الشخصية ومبدأ الشرعية .

جـ ـ النظرية العامة للقانون الجنائي :

(١) يجب ان يؤسس القانون الجنائي في صياغته او في تطبيقه على الحقائق العلمية .

---

(٤٧) Une programme minimum de défense sociale, Revue de science Criminelle, 1954, P. 807.

(٢) يجب ان يتجنب وضوع القانون او تطبيقه تحت تأثير افكار مجردة من حرية الاختيار لدى الانسان او من الخطأ والمسئولية وذلك دون انكار للقيم الاخلاقية الراسخة، في ضمير المجتمع، والاعتماد على شعور كل انسان بمسئوليته الاخلاقية .

(٣) التدابير التي توقع على الجانحين يجب ان تختار على اساس انها انسب في كل حالة على حدتها لاصلاح المحكوم عليه وتأهيله . فاذا كانت بعض تلك التدابير تسمى عقوبات كالغرامة والتدابير الماسة بالحرية فانها ايضا تعتبر من تدابير الدفاع الاجتماعي .

د ــ برنامج تطور القانون الجنائي :

(١) من المناسب ان تنسق التدابير المختلفة التي ينص عليها القانون الجنائي في سبيل الوصول الى نظام موحد لرد الفعل الاجتماعي في مواجهة الفعل الاجرامي .

(٢) يجب ان يكون في هذا النظام من تنوع التدابير ما يسمح للقاضي باختيار التدبير المناسب لكل حالة على حدتها .

(٣) يجب أن تعتبر الاجراءات القضائية والمعاملة داخل السجون عملية واحدة ترسم مراحلها في هدى مبادىء الدفاع الاجتماعي وروحه .

• • •

(٢) صدى سياسة الدفاع الاجتماعي

كان للدفاع الاجتماعي صدى في كثير من التشريعات لا سيما في بداية القرن الحالي ، وفي تشريعات ما بين الحربين ، توجه الاهتمام قبل المجرمين ذوي الحالة الخطرة وتقررت بالنسبة اليهم اجراءات امن كجزاء جنائي مستقل عن العقوبة . ومن اشهر تلك القوانين **القانون النرويجي** الصادر سنة ١٩٠٢ الذي عني باجراءات الامن التي تطبق بالنسبة الى الشواذ والمجرمين العائدين . وكذلك **القانون البلجيكي** الصادر في ١٩٣٠/٤/٩ الخاص بالدفاع الاجتماعي بالنسبة الى الشواذ والمجرمين العائدين . بل لقد اصبح اسم **القانون الجنائي في كوبا** سنة ١٩٣٧ « قانون الدفاع الاجتماعي » ، وجاء في مذكرته الايضاحية « ان هذه التسمية يجب أن تحل محل التسمية العتيقة ، فان الأمر لم يعد كما كان امس مدونة للعقوبات شرعت لعقاب الجانح بانزال الالم به ، وانما المدونة الجديدة تصدر عن مبدأ مختلف جذريا هو الدفاع عن المجتمع ضد الجريمة وتهذيب الجاني وتأهيله للتآلف الاجتماعي . . . » وهكذا يحل الاتجاه العلمي الجديد للقانون الجنائي محل كل فكرة عقابية عتيقة ، ولا ريب في انه امام هذه الاعتبارات الجوهرية تصبح التسمية القديمة للمدونة الجنائية غير ملائمة ابدا (٤٨) .

وحظيت حركة الدفاع الاجتماعي بتأييد من هيئة الامم المتحدة التي قررت ان تسير مع حركة منع الجريمة ومعاملة المذنبين ، فباشرت اللجنة الاجتماعية التابعة للمجلس الاجتماعي والاقتصادي نشاطا منذ عام ١٩٦٤ تحت اسم برنامج الدفاع الاجتماعي وسمي الجهاز الخاص به قسم الدفاع الاجتماعي . وهو يعمل على تطوير سياسة جنائية دولية ذات اهداف اجتماعية

(٤٨) دكتور علي راشد ، « نحو مفهوم اجتماعي للقانون الجنائي » ، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية ، س ١٠ ص ١٥ .

وبرنامج عملي، وتنظيم النشاط الضروري لتحقيق هذه السياسة على المستوى الدولي ، وتقديم المساعدة الفنية الضرورية لكي يمكن ان تكون هذه السياسة ذات فعالية ، ونشر المعلومات عن الدفاع الاجتماعي وتحديد وتحريك التنظيم الفني والادارى المناسب لتحقيق هذه الأهداف (٤٩) .

وفي نطاق الدول العربية انشئت **المنظمة الدولية العربية للدفاع الاجتماعي ضد الجريمة** بموجب اتفاقية اقرها مجلس جامعة الدول العربية في ١٩٦٠/٤/١٠ . والغرض من انشاء هذه المنظمة هو العمل على دراسة اسباب الجريمة ومكافحتها ومعاملة المجرمين وتأمين التعاون المتبادل بين الشرطة الجنائية في البلاد العربية ومكافحة المخدرات . وتتولى اجهزتها اتخاذ كل ما يلزم لتحقيق مستوى متطور من الدفاع الاجتماعي في الدول الأعضاء . وللمنظمة جمعية عمومية تتكون من مندوبي الدول الأعضاء فيها ولها مكاتب ثلاثة دائمة هي المكتب الدائم لمكافحة الجريمة والمكتب الدائم للشرطة الجنائية العربية والمكتب الدائم لشئون المخدرات .

ولا يفوتنا ونحن نتكلم عن الدفاع الاجتماعي ضد الجريمة في المجتمعات العربية ان نعرض لموقف **الشريعة الاسلامية** من هذا الموضوع . واذا كنا قد رأينا فيما سبق ان هناك من المبادىء الأساسية في القانون الجنائي ما يعتبر من منجزات النهضة القانونية الحديثة ، فان لها مع هذا اصولاً ثابتة في احكام الشريعة الاسلامية منذ اربعة عشر قرناً .

فلقد تدارس فقهاء الشريعة الاسلامية الأساس في تحمل التبعة ، وانقسموا في هذا الى ثلاثة مذاهب ، **مذهب الجبرية** و**مذهب المعتزلة** و**المذهب المتوسط** . **فالأول** ـ اى مذهب الجبرية ـ يبنى رأيه على ان أفعال الانسان مقدرة عليه حتى قبل ولادته ، لان ارادة الله تعالى شاملة لكل شيء وعلمه محيط بكل شيء ، ومن ثم فلا ارادة للانسان فيما يفعل وكل ما في الحياة بارادة الله وقدره . اما **الفريق الثاني** ـ وهم المعتزلة ـ فقد قرروا ان الله خالق لكل شيء وقد خلق في الانسان قوة تمكنه من سلوك الطريق الذى يريد ، ومن ثم فان اى معصية فهى مستندة الى ارادته ، فالله سبحانه وتعالى لا يعاقب الانسان على امور ليست من افعاله ، ولا يقبل ان يقدر عليه امراً لم يفرض عليه عقوبة لارتكابه ، فللانسان ارادة حرة مطلقة في كل ما يرتكب من افعال . واخيراً فان **المذهب المتوسط** يرى ان لكل انسان ارادة يوجهها الى الطريق الذى يريده ، على انها ليست ارادة مطلقة فان الأفعال جميعاً لله سبحانه وتعالى ، وللانسان فيها نوع من الاختيار يكون به مسئولا عما يفعل ، والا لتعذر اعمال احكام الشرائع . ويقابل هذا في العصر الحديث النظرية الوضعية والنظرية التقليدية ، واخيراً النظرية التقليدية الحديثة او الثانية .

ولقد عرف **الماوردي** (٥٠) الجرائم بانها محظورات شرعية زجر الله تعالى عنها بحد او تعزير ولها عند التهمة حال استبراء تقتضيه السياسة الدينية ولها عند ثبوتها وصحتها حال استيفاء توجبه الأحكام الشرعية ، والقاعدة العامة في الشريعة الاسلامية هي ان الأصل في الأشياء الاباحة ، فما لم يرد حكم بتحريمه يبقى على حكم الاباحة . وعلى هذا الأساس ما لم تتقرر عقوبة على اتيان امر او تركه سواء بحد او تعزير فان للفرد الخيار في ارتكابه او الامتناع عنه . ومن

---

(٤٩) مارك انسل ، المرجع السابق ، ص ١١٩ .

(٥٠) في كتابه الاحكام السلطانية .

الآيات القرآنية التي دلت على تلك القاعدة قوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ، « وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في امها رسولا يتلو عليهم آياتنا » ، « لئلا يكون للناس حجة بعد الرسل » ، « قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر الله لهم ما سلف » . وبهذا تقررت في الاسلام قاعدة « شرعية الجرائم والعقوبات » التي تعتبر من القواعد الحديثة في القانون وكانت من اسس الخلاف بين مدرستي الدفاع الاجتماعي .

وتشترط الشريعة الاسلامية في فاعل الجريمة ان يكون مختارا غير مكره ، مدركا لا فاقد الادراك، وعلى هذا لا يصح ان يكون محلا للمساءلة الجنائية الا من يتوافر لديه الاختيار والادراك .

وقامت نظرية العقوبة في الشريعة الاسلامية على ميدانين **الاول** محاربة الجريمة بحماية المجتمع من الاجرام في كل الاحوال **والآخر** العناية بشخص المجرم في اغلب الاحوال . فالعقوبة يجب ان تكون بحيث تمنع الكافة من الجريمة قبل وقوعها ، فاذا وقعت الجريمة تكون العقوبة بحيث تؤدب الجاني وتزجر غيره عن التشبه به . فهي موانع قبل الفعل وزواجر بعده ، اي العلم بشرعيتها يمنع من الاقدام على الفعل وايقاعها بعده يمنع من العود اليه (٥١) . وقد شرعت العقوبات رحمة من الله تعالى بعباده فهي صادرة عن رحمة بالخلق وارادة الاحسان اليهم . ولهذا ينبغي لمن يعاقب الناس على ذنوبهم ان يقصد بذلك الاحسان اليهم والرحمة بهم ، كما يقصد الوالد تأديب ولده ، وكما يقصد الطبيب معالجة المريض (٥٢) .

• • •

(٢) الدفاع الاجتماعي والمجتمع العربي

بعد أن عرضنا تطور الفكر العقابي وبينا مفهوم الدفاع الاجتماعي قديما وحديثا بقي علينا بيان مدى ما يكون لهذا التنظيم من انعكاس في مجتمعنا العربي ، ومدى ما يقدر له من نجاح . ومن المسلم به أن نجاح اي مشروع او تنظيم يكون رهينا بمدى ملاءمته للبيئة التي يطبق فيها بان ينبعث من احتياجاتها ويتفق مع الظروف الاجتماعية والاقتصادية فيها . فنقل نظام طبق في اقليم وثبت نجاحه لا يعني الوصول الى ذات النتيجة في اقليم آخر لاختلاف الظروف الخاصة بكل منهما . على انه ليس ثمة ما يمنع من الاهتداء بالدراسات التي تمت والنظم التي طبقت في دول اخرى للاستفادة منها .

وليس يكفينا في هذا الصدد وجود منظمة الدفاع الاجتماعي التابعة لجامعة الدول العربية للقول بأن حركة الدفاع الاجتماعي لها امتداد في الوطن العربي ، لان هذا يتطلب انعكاسا في النواحي السياسية والتشريعية والاجتماعية والقضائية ، وهو امر بلا شك نفتقده . ومن ناحية اخرى اذا وجدت بعض الانظمة العقابية التي قد تتفق مع حركة الدفاع الاجتماعي وتنادي بها ، فلا يعني هذا انها استجابة لتلك الحركة ، بل لا يعدو الحال مجرد تطبيق بعض الانظمة التي ثبتت ملاءمتها لبيئة معينة ، وعلى هذا يكون من اللازم استعراض فكرة الجريمة والدفاع الاجتماعي في ضوء مفهوم عربي عام لان الجريمة وان ارتبطت ارتباطا وثيقا بالنواحي السياسية

---

(٥١) ابن همام ، شرح فتح القدير ، جـ ٤ ص ١١٢ .

(٥٢) عبد القادر عودة ، القانون الجنائي الاسلامي مقارنا بالقانون الوضعي ، طبعة ثالثة ، جـ ١ ص ٦١٠ .

والاقتصادية والاجتماعية لكل دولة ، وكان هناك تباين ضرورى فيما بين الدول العربية، الا انه يوجد فيها جميعاً حد ادنى مشترك من رد الفعل ازاء الجريمة ، وهذا ما نحاول تبيانه فيما يلى .

ان الغاية البعيدة لكل سياسة جنائية هي مكافحة الجريمة على مختلف صورها فى وقت وفى مجتمع معين، يستوى فى هذا الالتجاء الى وسائل مانعة من مقارفتها او معالجة لامرها حتى لا يتكرر وقوعها . وتعتبر الجريمة بوجه عام اقليمية ،بمعنى انها تختلف من مجتمع الى آخر ، حتى مع وحدة الجريمة . فهناك من الجرائم ما يقع فى اقليم ما ولكنها قد لا تحدث فى غيره ، لان الامر يرتبط بالظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية لكل مجتمع ، بل ان الجريمة الواحدة قد تختلف من مكان لآخر ، فالسرقة وان كانت تقع فى اى مجتمع ، الا اننا لو حللناها وفقا للمجتمعات التى تقع فيها لوجدنا فيها اختلافا بينا ، سواء من ناحية الدوافع اليها او اشخاص مرتكبيها او موضوعها . وينظر الى الجريمة ايضا عند مكافحتها الى الوقت الذى وقعت فيه ، لانها اذا كانت ترتبط بالظروف المختلفة لمجتمع معين فان هذه الظروف تتغير من وقت الى آخر اذ ان هناك انواعا من الجرائم تظهر فى اوقات معينة ثم تختفى بعد هذا لانتفاء الملابسات والاسباب المهيئة لها ، وابرز مثال لهذا فى عصرنا الراهن هى الجرائم التى تعرف بالجرائم المادية .

ونقطة البدء فى موضوعنا هى تحديد المراد بالجريمة التى توجه اليها السياسة الجنائية ، ذلك ان الجريمة فى رأينا لها مفهوم قانونى ، وداخل هذا المفهوم يوجد آخر هو المفهوم الاجتماعى ؛ فالمشرع قد يجعل من فعل معين جريمة ، لانه راى بلوغه درجة من الخطورة تستوجب تدخله بالعقاب . ولكن المجتمع قد لا يدرك الغاية البعيدة من ذلك التجريم ؛ فينتفى او يقل احساسه بالمسئولية الادبية او الاجتماعية عن ذلك الفعل ، ومن هذا القبيل بعض الجرائم المادية على ما اشرنا اليه فيما سلف . وهناك فرق بين المفهوم الاجتماعى للجريمة ، والنطاق الاخلاقى ، فالدائرة الاخيرة اوسع بكثير من الاولى، حيث لا يتدخل المشرع بالعقاب على كل الافعال المنافية للاخلاق ، ويقتصر المفهوم الاجتماعى على جزء من الافعال التى يتناولها المشرع بالتجريم ، فدائرة المفهوم الاجتماعى تنطوى داخل دائرة المفهوم القانونى . والامر يدعو الى بعض من البيان .

درج شراح القانون على تعريف الجريمة بانها كل نشاط يصدر من الجانى ـ ايجابيا كان هذا النشاط ام سلبيا ـ يقرر القانون عقوبة من اجله . ومن هذا يؤخذ وجوب توافر عدة امور فى فعل ما حتى يمكن اعتباره جريمة من نوع النموذج القانونى الذى يتضمنه التشريع . واول هذه الامور ان يصدر نشاط عن الشخص ، بمعنى استعماله لقدراته فى اتجاه معين يريده ، ويستوى حينئذ ان يكون توجيه النشاط نحو اقتراف فعل معين او ان يكون بعدم توجيهه نحو القيام بواجب محدد . ويتعين ايضا ان يكون النشاط مخالفا للقانون ؛ فالقانون يخاطب الافراد اما بتحذيرهم من ارتكاب فعل معين او بامرهم باتيان تصرف ما ، وتجب اطاعته والا عد الفرد مخالفا . ومن الضرورى للشخص ـ حتى يحاسب على نشاطه ـ ان تتوافر فيه الاهلية لتحمل نتيجة افعاله ، فيكون مدركا خطأ الافعال التى تصدر منه . ولا يكفى ان يخالف الفرد نواهى القانون او اوامره حتى يعد مرتكبا لجريمة ، وانما يجب ان تكون هناك عقوبة مقررة تنطبق عند المخالفة .

والجريمة بالصورة آنفة البيان تدخل فى اطار النموذج القانونى الذى وضعه المشرع ، بيد انه من ناحية اخرى بالنظر الى طبيعتها لا تخرج عن كونها حدثا فى مجتمع معين ، ومن اجل هذا

تعد الجريمة ظاهرة اجتماعية بما تمسه من علاقات سواء بين افراد المجتمع بعضهم وبعض او بين افراد المجتمع والدولة ذاتها . والاصل ان الدولة توقع العقاب جزاء الخروج على القواعد المقررة في الجماعة ازاء ما من شانه ان يخل بالامن والنظام فيها . وكان هذا واضحا في الجرائم التى يتمثل فيها عنصر العدوان كالقتل والضرب والاستيلاء على أموال الغير في صوره المختلفة ويتالم منها شعور الجماعة فتتحرك فيها عاطفة القصاص من الجانى ؛ ولهذا ما كان القانون الجنائى يتدخل في العلاقات الخاصة بالافراد مهما حدث فيها من اخلال بالالتزامات المترتبة عليهم . وان تصفح مدونات الجزاء التى صدرت في القرن التاسع عشر يكشف عن هذه الحقيقة بما جاء فيها من انواع الجرائم والعقوبات . ومن اجل هذا كان هناك انفصال تام بين الاحكام الواردة في قانون العقوبات بوصفه احد فروع القانون العام وبين الاحكام الواردة في القانون المدنى بوصفه احد فروع القانون الخاص .

وكان من شان التطور الحديث ان تدخلت الدولة في كثير من العلاقات الخاصة على وجهين ، الاول منهما تنظيم تلك العلاقات الفردية على النحو الذى يحافظ على مصلحة طرفيها ، والآخر كفالة احترام تلك التنظيمات بما تضعه الدولة من جزاءات على مخالفتها باعتبارها صاحبة السلطان. ولم تقتصر الاستعانة بالجزاء الجنائى على دائرة العلاقات الناشئة من احكام القانون الخاص ، بل امتدت الى الاحكام المقررة في بعض فروع القانون العام كالقانون الادارى الدستورى والادارى المالى .

وقد تقتصر التشريعات الجنائية على بيان افعال معينة راى المشرع ان يعدها من الجرائم لما رآه لها من خطورة على المجتمع اوجبت تدخله ، كما هو الحال بالنسبة الى جرائم التشرد والاشتباه وحمل السلاح والمخدرات . وقد تمد بعض القوانين الخاصة لتنظم اساسا مسائل معينة في مختلف شئون الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، وعملا على احترام احكامها يقرن المشرع مخالفتها بجزاءات مما نص عليه في قانون العقوبات . والمشاهد حاليا في كل الدول ان غالبية تشريعاتها تحوى في خواتيمها نصوصا تجرم مخالفة بعض احكامها اذ بهذا يظهر سلطان الدولة في فرض القواعد التى تراها كفيلة بتنظيم مختلف شئون الحياة . وقد استلفتت هذه الظاهرة نظر الشراح ودعتهم الى دراسة العقوبات الجنائية المقررة في غير مجال العقوبات ، وهل هى تنسجم مع الغاية من العقوبة ومع الاسس والنظريات التى يبنى عليها علم العقاب من عدمه [٥٢] .

والاصل في القانون انه صدى لحاجات مجتمع معين في وقت معين ، ولذا فانه عن طريقه يمكن التعرف على ما كان عليه حال جماعة ما في عصر من العصور ، وهذا الامر أشد ظهوراً في القانون الجنائى لاتصاله الوثيق بالجريمة التى تعد احدى الظواهر الاجتماعية . ولقد وضعت مجموعات القوانين الحديثة في القرن الماضى كما قلنا وكانت تعبر عن الظواهر الاجتماعية لافراد المجتمع القائم وقت وضعها وكان القانون الجنائى من بينها .

فالجريمة اذن قد تكون تصرفا يتأذى ويتضرر منه الشعور العام للمجتمع ، فيستجيب المشرع لذلك الشعور ويقرر من أجله العقاب ، بسبب ما يوقعه التصرف من اخلال بأمن المجتمع ذاته . اذ انه لما كان المجتمع يتكون من مجموع الافراد المكونين له وكان الاصل في الفرد البقاء استجابة

---

(٥٢) يراجع مؤلف Jean Hemard « الصادر سنة ١٩٤٦ » عن : « الجزاءات الجنائية في القانون الخاص » .

للغريزة القائمة فيه ، فكذلك الشأن بالنسبة الى المجتمع ، وبهذا يتلاقى الفرد والمجتمع ـ كما سبق القول ـ في غريزة حب البقاء ، ويتحرك المجتمع للدفاع عنهما ضد اى اختلال او اضطراب فيه . على ان **الجريمة قد تكون لها صورة اخرى**، حين يخلقها المشرع لما يراه من مصلحة المجتمع تأسيسا على أن الفعل يمثل خطورة فعلية على بقائه او نظامه . وقد لا يستبين الشعور العام للجماعة الغاية البعيدة للتشريع فلا يحس بما في التصرف الذي جرمه المشرع من مساس بالنواميس والمعتقدات التي تسوده ، ولذلك تنشأ هوة بين موقف المشرع من ناحية ، واستجابة الجماعة له من ناحية اخرى .

ولو اردنا ان نضرب مثالا لهذا لوجدناه في التشريعات الضريبية ، فهي تنظم فرض الضريبة وكيفية سدادها باعتبارها جزءا من ميزانية الدولة التي يعود نفعها على المجتمع كله. ومع هذا يدخل في عقيدة كثير من الممولين ان التهرب من الضريبة لا جريمة فيه من الناحية الاخلاقية ، وهم يقارنون فعل التهرب بجريمة اخرى عادية كالسرقة او النصب ، حيث يتضمن العمل عدوانا على مال الغير ، في حين ان عدم سداد الضريبة يسفر عن ابقاء المال في حوزة صاحبه ، ولا يمكن في نظر الاخلاق العامة ان يعد السارق او النصاب مثل المتهرب من الضريبة . ولذلك نجدهم يحملون على القانون حينما يقرر بعض العقوبات الجنائية على ما يعده المشرع جريمة ضريبية (٥٤) . بل لقد ذهب البعض قديما الى القول بان كل استيلاء على حق الدولة من هذا القبيل لا يتسم بعدم المشروعية ، وأن من يقوم باداء الضرائب هو انسان ساذج (٥٥) .

فاى النوعين من الجرائم هو الذى ينبغى ان تهدف السياسة الجنائية الى مكافحته . هل هى الافعال التى يجرمها المشرع للغايات التى يبتغى تحقيقها ، ام يقتصر الأمر على افعال تتجاوب دائما مع الشعور الانسانى العام ، والتى تكاد تتفق فيها كل المجتمعات مع خلافات غير جوهرية، بصرف النظر عن زمانها او ظروف مجتمعها ؟

نرى ان العناية والدراسة يجب توجيههما الى النوع الاخير ، اى الجرائم التى تمس الشعور الانسانى العام ، ويمكن تحديدها بأنها الجرائم التى تمس مقومات الفرد كانسان له الحق فى حياة حرة هادئة ، وهى ما يكون فيها عدوان على شخصه او حريته او ماله . فهذه الافعال قديمة قدم الانسان ، ومنشؤها الغرائز التى اوجدها الله سبحانه وتعالى فى الانسان كما بينا ، والتى توجد فى كل زمان ومكان ، وهى التى يحار الباحثون فيها لانها تتصل بالجانب الانسانى والنفسى للفرد ، والتى لم يصل العلم بعد الى نتائج قاطعة فى اسرارها . ولو اننا رجعنا الى التطور التاريخى للفكر الفلسفى فى مكافحة الجريمة لما وجدنا فى ذهنه الا الصورة التى نشير اليها ، ولهذا كانت الافكار تتناقل من دولة الى اخرى وتجرى دراستها ، لان الجريمة فى اساسها واحدة فى كل دولة . ولو كانت الجريمة محلية من خلق المشرع لما حظيت بعناية المفكرين فى الدول الاخرى . ويؤدى هذا التحديد الى نتيجة عملية فى غاية الاهمية . ذلك اننا اذا كنا بصدد وضع سياسة جنائية فى مكافحة الجريمة ، فمعنى هذا انها تتصل بكثير من اجهزة الدولة ، وتحديد نطاق الجريمة يؤدى الى تركيز الاهتمام فى مكافحتها ويوصل الى نتائج ايجابية ، وعلى العكس من هذا

---

(٥٤) Delugo Tullio, Droit pénal fiscal, 1958, p. 49 et s.

(٥٥) Piatier, Andre, L'évasion fiscale et l'assistance administrative entre Etats, 1938, p. 15 et s.

اذا اتسعت دائرة الاجرام تشتت الجهد ، وضعفت النتائج الى الدرجة التى قد لا يكون لها اثر ظاهر يجعل اليأس يدب الى قلوب القائمين على مكافحة الاجرام .

واما الجريمة التى يخلقها المشرع لظروف خاصة وجريا وراء منفعة يريد تحقيقها فانها تختلف من مجتمع الى آخر ، بل انها تتغير فى المجتمع الواحد وفق الأزمنة المختلفة . فالحادث الواحد قد يختلف معناه واثره من مجتمع الى آخر . ونظراً لطبيعة الجريمة الخاصة على النحو السابق ، تختلف وسائل المجازاة عنها ايضا حسب كل مجتمع وحسب زمانه ، ذلك أنها دواما رهينة بظروف خاصة قابلة للتغيير والتبديل بل والزوال . والمشرع حيثما يبغى مقاومة تلك الجرائم فانه يتخير الوسائل والجزاءات المناسبة (وقد لا تدخل فى المفهوم العام للجزاء) التى يكون من شأنها التأثير فى كل من تساوره نفسه لارتكابها . والمثال البارز لذلك الجرائم المادية والجرائم الاقتصادية .

واذا حددنا الجريمة على الوجه آنف البيان وكانت الغاية من السياسة الجنائية هى مكافحة الاجرام ، اقتضانا هذا بيان الجريمة باعتبارها ظاهرة فى المجتمع ، ذلك أنها متى وقعت اصبحت حدثا فيه تستوجب اجراءات معينة ينص عليه القانون . على أنها قبل **هذا قد تجمعت لها** العناصر التى ادت الى وقوعها ، وهى من بعد الاجراءات القانونية توجه الالتفات الى وجوب مباشرة اجراءات اخرى بقصد حماية المجتمع من معاودة ارتكابها . فالجريمة اذا اريدت مكافحتها ، لا تؤخذ على أنها حدث مجرد مثبت الصلة بالأسباب السابقة عليه أو بالظروف اللاحقة له . ونحن نعتبر الجريمة ظاهرة اجتماعية ، لأنها صادرة من شخص فى مجتمع معين ، وجاءت مخالفة لقوانين ونواميس هذا المجتمع ، ومن ثم فهى مرتبطة به ، ودراستها فى سبيل الوصول الى مكافحتها والقضاء عليها تقتضى تعرف مختلف الظروف الخاصة بالمجتمع الذى وقعت فيه . وفضلا من المجتمع ذاته ، فان المحيط الخاص بالفرد يرتبط بدوره بالجريمة ، سواء تعلق باعتباره فرداً فى اسرة ، او كان ذلك فى نطاق تنظيم عمل معين . واخيراً فان الفرد ذاته بوصفه انسانا يختلف عن غيره من الافراد ، فلا يوجد الفرد الذى يتطابق مع غيره فى كل ما يتعلق به ، ونحن اذا تكلمنا على الفرد العادى فانما نتناول النواحى الغالبة والتى تتوافر بوجه تقريبى فى جميع الافراد .

وهذه الظروف المختلفة سواء تعلقت بشخص الفرد او محيطه الخاص او المجتمع الذى يوجد فيه ، ترتبط ببعضها ارتباطا وثيقا ، ويؤثر كل منها فى الآخر تأثيراً يختلف مداه من فرد الى فرد ومن واقعة الى اخرى . ومكافحة الاجرام تحتاج الى دراسة مستفيضة لهذه العناصر جميعا لننتهى الى تنظيم عام يمكن الوصول به الى مجتمع يقل فيه الاجرام الى درجة كبيرة ، وان كان لا ينعدم اطلاقاً ، ذلك لأن الجريمة لاصقة بالغرائز على ماسلف القول . وتلك الدراسة تتفرع حتى أنها لتتناول علوما قائمة بذاتها ، وليس هذا مجالنا . ونحن نقتصر على الجريمة من جانبها القانونى والقضائى توسلاً الى الهدف الأساسى من السياسة الجنائية وهو مكافحة الاجرام ، ويكون هذا بعد وقوع الجريمة .

اما قبل وقوع الجريمة ، فان العمل على منع وقوعها يعتبر من عمل افراد الضبط الادارى ، وذلك بما يتولون من اجراءات ، كتنظيم الدوريات واقامة الحراسة ومراقبة المشتبه فيهم وتلك مهام متصلة بالأمن فى ذاته . ومهما بلغ هذا العمل من الاتساع فانه لن يصل الى مكافحة الجريمة الا فى اضيق الحدود . ولكن مكافحة الجريمة قبل وقوعها يكون بمحاولة القضاء على اسبابها .

والأسباب التى قد تؤدى الى وقوع الجريمة هى على نوعين أولهما أسباب عامة أى تتعلق بالنواحى العامة فى المجتمع ذاته ، والنوع الآخر أسباب خاصة تتعلق بمقارف الجريمة نفسه .

والنواحى العامة التى تتصل بأسباب الجريمة قد تكون سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية فلا شك ان الأنظمة التى تحكم هذه النواحى الثلاث لها دخل كبير فى الاجرام . فالضغط السياسى قد يكون من الأسباب المؤدية للاجرام ، على عكس الحرية السياسية . وللظروف الاقتصادية دور كبير فى خط سير الاجرام ، لان الكثير من الجرائم خاصة ما تعلق منها بالأموال يقع تحت تأثير أسباب اقتصادية للفرد . وكذلك فان العلاقات الاجتماعية التى تسود فى مجتمع معين اثرها فى الاجرام ، ظهوراً او خفاء ، زيادة او نقصاً . وعلى ما قلنا تحتاج هذه النواحى المختلفة الى دراسات مستفيضة .

اما النواحى الخاصة فهى التى تتعلق بشخص الفاعل سواء تعلقت بالمجنى عليه ، او الوسط الذى يعيش فيه ، والأسرة التى ينشأ فيها وحالته الشخصية كانسان . وهذه النواحى كذلك تحتاج الى دراسات مستفيضة لتعرف اثرها فى مسببات الاجرام ، والعمل بعد هذا على علاجها ، ولما كانت كل دولة تختلف ظروفها السياسية والاقتصادية والاجتماعية عن غيرها من الدول فان تقصى أسباب الاجرام المتعلقة بها تحتاج الى دراسة خاصة بها .

واذا انتقلنا بعد هذا كله الى الحال بعد ان وقعت الجريمة وبوشرت فى شأنها الاجراءات التى رسمتها القوانين ، فنكون بصدد شخص سبق له ان اجرم وهذا يدعو الى توجيه المجهود نحو العمل على عدم عودته الى طريق الجريمة . ولا شك فى ان هذه المرحلة تتصل بالمرحلة الاولى (أى مرحلة القضاء على الأسباب الناشئة من الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية فى دولة ما) لانه بالتغلب على أسباب الاجرام التى ابتليه فلا يلجه الفرد مرة ثانية . ولكن هناك المجرم فى ذاته الذى يحتاج الى اجراءات معينة تأخذ به الى الطريق القويم ، قد يبدأ بعضها مع الاجراءات الجنائية التى تباشر قبله ، كما انها قد تقوم بذاتها مستقلة بعد انتهاء تلك الاجراءات ، ونضرب مثالاً لهذا الرعاية اللاحقة بالمساجين المفرج عنهم بعد انقضاء فترة العقوبة .

واذا كان موضوع كلامنا يتناول الجريمة بعد وقوعها (أى الاجراءات الجنائية التى تبدأ مباشرتها من وقت وقوعها الى حين انتهاء الجهات القضائية والجهات المعاونة لها من امر الجريمة) فان هذا يقتضينا تناول الدعوى الجزائية بالبيان محددين مراحلها المختلفة وما يمكن ان تشمله من اجراءات تساعد على مكافحة الجريمة ، وعلى الأخص الاخذ بيد الجانى وابعاده عن سبيل الاجرام ، والانتقال به الى الطريق القويم .

على انه لما كان ما تتناوله الاجراءات الجنائية هو امر الجريمة ، وجب علينا بيان مسألتين على جانب كبير من الاهمية ، **اولاهما** تحديد الأفعال التى تعتبر جريمة فى خصوص موضوعنا بالذات . **والاخرى** هى رد الفعل الذى يواجه به المجتمع امر الجريمة .

وبالنسبة الى الأمر الأول ـ أى تحديد مرادنا من الجريمة ـ فلقد سبق القول بانها اما ان تكون من خلق المشرع لظروف معينة ولمصالح خاصة يبغى حمايتها او يتأذى منها الشعور الانسانى بوجه عام ، وقلنا ان كلامنا ينصب على النوع الأخير . واهمية هذه التفرقة تبدو فيما يترتب عليها بعد ذلك من نتائج . واولى هذه النتائج ان المشرع يستطيع بالنسبة الى الجرائم

التى من النوع الاول أن يجرم ما يشاء من الأفعال، ويقرر لها العقاب المناسب أو ما يراه من تدابير الأمن ، كما هو الحال بالنسبة الى الجرائم الاقتصادية . وحبذا لو جعل نظر هذه الجرائم من اختصاص محاكم خاصة لتخرج من الاختصاص القضائى العام . وبهذا نحقق أمرين، الأول أن نرفع عبئاً يكبر مع الزمن عن كاهل السلطة القضائية . ذلك أن المشاهد حالياً ان تلك الجرائم زادت بدرجة كبيرة حتى انها تستغرق وقتا وجهدا كبيرين من القضاة . والأمر الاخر يترتب على الاول ، وهو تفرغ القضاة لدراسة الجرائم دراسة حقه فى وقت كاف يجعل القاضى يقدر الاجراء المناسب الذى يتفق مع كل مرتكب لجريمة تحقيقاً لسياسة التفريد العقابى القضائى ، ويؤدى الى تحقيق الغاية المرجوة من كل اجراء يهدف الى مكافحة الاجرام . وبذلك لا يصبح القاضى فى اصداره للأحكام مجرد أداة لعملية حسابية .

واما الأمر الآخر – الخاص برد الفعل الذى يواجه به المجتمع امر الجريمة – فقد سبق أن تناولناه ضمن تطور الفكر الفلسفى بالنسبة الى العقاب ، على أن الأمر الذى يستلفت النظر ان ذلك التطور يتسم بالطابع الانسانى كلما مر الوقت ، ومعنى هذا انه مع تقدم الانسانية تتغير النظرة الى مرتكب الجريمة فبعد أن كان ينظر اليه على انه عدو للمجتمع صار فى نظر الجماعة شخصاً ضل الطريق ، وان وجبت مجازاته الا انه مع ذلك ينبغى الأخذ بيده ومعاونته على ان يعود الى الحياة الطبيعية من جديد ، حتى وصل الحال الى آراء تبدو متطرفة تنظر الى المتهم كمريض فى حاجة الى رعاية لا كمجرم فى حاجة الى عقاب . ومن هنا يتعين علينا تحديد رد الفعل الذى يواجه به المجتمع امر الجريمة .

ورد الفعل فى مواجهة الجريمة غير مقصود لذاته ، ولكن له غاية مزدوجة يحققها ، تتمثل فى مصلحة المجتمع من ناحية ومصلحة الفرد ذاته من ناحية اخرى . فالجريمة حدث فى المجتمع اخل بما ينبغى أن يسوده من هدوء وأمن ، وهى بهذا ظاهرة يجب ان يتحرك المجتمع فى مواجهتها ليعيد الهدوء فلا تقع الجريمة مرة أخرى . ثم ان الجانى هو أحد أفراد المجتمع ويبقى فيه حتى بعد وقوع الجريمة ، فالمجتمع لا يتخلى عنه ، ولكن حتى لا يضر بالمجتمع من جديد يجب أن يسعى هذا المجتمع لاصلاحه .

ونحن نرى وجوب التمسك بالعقوبة أساساً كرد فعل يواجه به المجتمع امر الجريمة ، ذلك لان اى فكرة تثور فى مجتمع معين لن يقدر لها النجاح الا اذا كان المجتمع قد تهيأ لقبولها ، فالأفكار والآراء التى تبدو غريبة على المجتمع لا يتقبلها ، ومعنى هذا انه لن يعاون فى تحقيقها ، وان فرضت عليه فانه ينصاع لها بغير ايمان ويلفظها عند أول سانحة يستطيع معها ان يتخلص منها . فاذا اردنا الاختيار بين فكرة العقاب وفكرة الاجراء العلاجى او الوقائى ، لا بد ان نستشف موقف المجتمع . فاذا وقعت جريمة من الجرائم – بالصورة التى سبق لنا تحديدها – فهل يقبل المجتمع اطلاق سبيل الجانى تأسيساً على انه فى حاجة الى علاج لا الى عقاب ؟ لقد رأينا فيما سبق ان أشد النقد الذى وجه الى المدرسة الوضعية ، أساسه محاولتها التخلى عن فكرة العقاب ، وما كان ليقدر لهذه الفكرة النجاح لأنها تتعارض مع شعور الجماعة .

لقد وجد الأفراد – الذين يتكون منهم اى مجتمع – وهم يؤمنون فى وجدانهم بفكرة الثواب والعقاب ، اى المكافأة عن أعمال الخير والجزاء على أفعال الشر ، نجد هذا الاحساس فى الصغير والكبير اى فى أفراد المجتمع عامة . فالطفل الصغير منذ ان يبدأ فى ادراك ما حوله يتعلم بأن هناك ما يجوز عمله ، وهناك ما يمتنع عليه اتيانه ، فان ارتكب فعلاً مخالفاً لما تلقنه اصابه عقاب يؤدى

الى ايلامه على اية صورة كان الالم . والعاطفة الدينية التى تقوم فى وجدان كل فرد تشعره بالفضيلة وتحثه عليها ، وتنفره من الرذيلة وتهدده بالجزاء عند اقترافها . قال تعالى فى سورة النساء : « من يعمل سوءا يجز به » وقال تعالى فى سورة الزلزلة : « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » فهل يمكن بعد هذا الغاء فكرة الجزاء ، او الغاء فكرة الالم من العقاب ؟ نحن نرى أن العقاب لا يمكن الاستغناء عنه ، والالم فى العقاب كذلك على ان لا يقصر فى معنى الالم على مجرد الايذاء او التعذيب ، بل الالم على اية صورة كانت حتى ولو كان الما نفسيا ، لانه يحمل معنى الجزاء . ولقد تطور العقاب ذاته فبعد ان كان يتسم بالقسوة والتعذيب ، زالت عنه تلك الصبغة ، حتى أصبح الالم يتمثل فى مجرد فقدان الحرية .

واذا كان العقاب امرا لازما بصدد من وقعت منه جريمة ، فان المجتمع لا يتخلى عن فاعلها لانه احد افراده ، ومن ثم تقوم وظيفته فى محاولة اصلاح امره واعادته الى السبيل القويم . ولا شك فى ان الالم الذى يلازم العقاب مما يساعد فى الوصول الى تلك الغاية ، لان التجربة التى مر بها المتهم ، سوف تجعله يتردد كثيرا قبل الاقدام على جريمة جديدة . ولكن الوقوف عند هذا يجعل موقف المجتمع سلبيا بصدد مرتكب الجريمة . ولا شك ان هناك اسبابا دفعت به الى سلوك سبيل الجريمة ، فضلا عن ان توقيع العقاب عليه قد يسفر عن اسباب اخرى تغلق امامه الطريق المستقيم . ومن هنا تبرز وظيفة المجتمع ويقتضيه واجبه التحرك ومساعدة الجانى منذ بداية الاجراءات الجنائية وخلالها وحتى بعد الانتهاء منها .

وعلى اساس ما تقدم لا يمكن الاعتداد بمجرد الالم الذى يصيب الجانى (كرد فعل من المجتمع ازاء الجريمة التى اقترفها) لانه يؤدى الى عودة للوراء ، كما لا يقبل مجرد محاولة اصلاح المتهم وعلاج امره لان هذا لن يرضى المجتمع ، ولكن تحقيق الغاية المرجوة يكون بالجمع بين الامرين معا ، جزاء واصلاح .

واذا كنا قد حددنا نطاق بحثنا فى الاجراءات الجنائية التالية لوقوع الجريمة ـ اى فى الدعوى الجنائية ـ تعين علينا تحديد المراد من هذه الدعوى . وتعرف الدعوى الجنائية عادة بانها الطريق الموصل الى التحقق من وقوع فعل معين ،وان هذا الفعل يشكل جريمة فى القانون وان هذه الجريمة يناط بها شخص معين لرفع امرها الى القضاء فيقضى بالادانة او بالبراءة . فالدعوى الجنائية على هذا الاساس تمر بمرحلتين ، الاولى مرحلة التحقيق الابتدائى الذى تباشره السلطة المختصة به ، والمرحلة الثانية هى مرحلة التحقيق النهائى الذى يجرى امام المحكمة . والسؤال الذى يثير البحث هو معرفة مكان مرحلة تنفيذ الحكم من الدعوى الجنائية ذاتها ، اى هل يعتبر التنفيذ جزءا من الدعوى الجنائية ام انه اجراء يبدأ بعد ان تنتهى هذه الدعوى ؟ وبصورة اخرى يثور التساؤل عن بداية ونهاية الدعوى الجنائية .

تعتبر الدعوى الجنائية استعمالا لحق المجتمع فى مؤاخذة الجانى ، ومع هذا فلا يعتبر هذا الحق ملكا لفرد معين ولا هو ملك النيابة العامة ، وانما هو حق تستعمله هذه نيابة عن المجتمع . والحكم الذى يصدر فى الدعوى يكون لمصلحة المجتمع وتنفيذه واجب ، اذ لن تكون للحكم اية قيمة ما لم ينته الامر الى تنفيذه ، لان الغاية من العقاب لا تقف عند مجرد وصول المجتمع الى تقرير حقه فى مجازاة الجانى ، وانما تمتد الى محاولة اصلاحه ، ومنع غيره من الاقتداء به ، ولا يتحقق هذا ما لم يكن تنفيذ الحكم يقينيا .

ومتى كان الأمر كذلك ــ اى متى كانت أهمية وفائدة الحكم الجنائى تكمن فى تنفيذه ــ فانه لا يمكن فصل الاجراءات القضائية السابقة على التنفيذ عن اجراءات التنفيذ ذاتها ، لأنه لا معنى ولا فائدة لوجود الواحدة منهما دون الاخرى . الأمر الذى ينتهى بنا الى ان الدعوى الجنائية تنشأ من وقت وقوع الجريمة حتى الانتهاء من التنفيذ ، لأنها تمثل المطالبة بحق المجتمع ، وهو يقوم بمجرد وقوع الجريمة ولا ينتهى الا اذا نفذ الحكم الصادر فى الدعوى الجنائية .

ولقد اصبحت لمرحلة التنفيذ فى الدعوى الجنائية طبيعة خاصة ، حيث لم يعد الأمر مقصوراً على مجرد اقتضاء المجتمع حقه من مرتكب الجريمة بجزاء يوقع عليه ، اذ تلعب شخصية المجرم دوراً كبيراً فى هذه المرحلة ، حيث ينبغى العمل على تقويمه واصلاحه وحتى فى المرحلة السابقة على الحكم فى الدعوى نجد ان القانون قد منح القاضى سلطات واسعة ليتخير منها ما يراه متمشياً مع صالح المجتمع والمتهم معاً ، فاعطاه حرية تقدير العقوبة بين حدين أدنى واقصى ، كما منحه حق الأمر بوقف تنفيذ العقوبة، وغير هذا من الصلاحيات التى تهدف لذات الغرض. وحتى تتمشى الغاية من هذا الاتجاه مع مرحلة التنفيذ يكون من الأوفق منح ذات السلطة التى قررت الجزاء او التدبير الاشراف على تنفيذه ، وهذا ما يقضى به المنطق الذى يتفق مع واقع الامور ، فتختص جهة واحدة بكل الاجراءات الموصلة الى ذات الغاية .

ويكاد ينعقد الاجماع على وجوب ان يُعهد بالاشراف المذكور الى جهة قضائية ولا يعترض فى هذا الصدد بالقول بان القضاة يعتبرون من الموظفين ــ كما هو الشان بالنسبة الى موظفى الادارة العقابية ــ فيجب ان يلاحظ انهم فى الواقع يتمتعون باستقلال يمكنهم من مباشرة عملهم دون تأثرهم بالسلطة التنفيذية . هذا فضلاً من ان هناك من الاسباب ما يوجب ان يُعهد بالاشراف الى السلطة القضائية ، فهذه الجهة هى التى تعرف ماضى المتهم لا سيما فيما يتعلق بالسلوك الاجرامى ، ومن لم تستطيع تقدير ما اذا كان الاجراء الذى يباشر قبله يؤدى الى اصلاحه أم انه لا يعدو ان يكون اجراء شكلياً . فقد يسلك المحكوم عليه خلال فترة التنفيذ سلوكاً قويماً يؤدى الى سرعة الافراج عنه . فاذا عاد الى المجتمع سقط فى هوة الجريمة من جديد . وفضلاً عن هذا فان مهمة القاضى تنتهى عادة عند الحكم بالعقوبة ، وبهذا تنقطع صلته بالمحكوم عليه ، الأمر الذى لا يتفق مع اجراءات الدفاع الاجتماعى التى تتطلب وجود تناسق بين تقرير الاجراء ومباشرة تنفيذه بالفعل . ويؤدى هذا الى وجوب الغاء التفرقة القائمة بين مرحلتى الحكم والتنفيذ . واخيراً فانه لما كانت اجراءات الدفاع الاجتماعى بطبيعتها متغيرة وفقاً لمتطلبات اصلاح المحكوم عليه فان هناك احتمالاً ان تمس بالحرية الفردية ، وحامى هذه الحرية هى الجهة القضائية (٥٦) .

والمشكلة بالنسبة الى المذنب لا تنتهى بمجرد الحكم عليه ، فينبغى ان يتقرر الاجراء الذى يمكن من اعادة المتهم الى حظيرة المجتمع . وكان من شان الأفكار الانسانية الحديثة ان تغيرت النظرة

---

(٥٦) Pierre Bouzat, " La controle de l'exécution des mesures de défense sociale ". **Revue internationale de droit pénal**, 1957 p. 579.

وراجع « دور القاضى فى الاشراف على التنفيذ الجنائى » للدكتور حسن المرصفاوى والدكتور محمد ابراهيم زيد ، ص ٩ وما بعدها .

الى العقوبة واصبحت وسيلة اصلاح تعمل على اعادة حياة المذنب فى المجتمع ، ولن يتحقق هذا اذا قسمت الاجراءات القضائية الى مرحلتين ـ ماقبل الحكم وما بعد الحكم أى مرحلة التنفيذ ـ كل منهما منفصلة عن الاخرى ، فمن الصعب فصم الرابطة بين تنفيذ العقوبة ومن أصدر الحكم بها . فهذا التنفيذ لا يعدو أن يكون امتدادا للدعوى القضائية ، كالحال بالنسبة الى تنفيذ العلاج الطبى بعد تشخيص المرض (٤٧) .

واذا كانت الجريمة ظاهرة اجتماعية، فمفادها انها حدث يقع من فرد فى الجماعة ، اى الانسان وهو الذى توجه اليه المعاملة التى يرسمها المشرع والتى هى موضع بحثنا . وهنا تعرض مسألة جديرة بالتحديد هى معرفة من من المتهمين يقصد بتلك المعاملة ؟ هل كل متهم أيا كانت حالته أو الجريمة المسندة اليه ؟ ام تقتصر على فريق معين وفق ضوابط محددة ؟

لو اردنا ان تصل الى حل مقبول ومعقول فى هذا الصدد ، لوجب علينا ان نعتد بشعور الجماعة ، حتى تؤمن بجدوى اى اجراء تمكن مباشرته وتعمل فى المعاونة على نجاحه . والجماعة فى حياتها العادية ترى افرادها يسيرون فى مختلف نواحى الحياة ، وحتى تشعر بأمنها لا ترى مبررا لاغفال مجازاة من يقع منه خطأ فى حقها ، وهى على هذا الاساس تفترض فى الناس جميعا كأصل عام انهم أهل لتحمل المسئولية العادية . فان حدث تهاون فى هذا الامر فقدت الجماعة ثقتها فى مقوماتها ، اذ ليس لها الا الظاهر . ولما كانت اجراءات الدفاع الاجتماعى على الصورة التى ينادى بها أصحابها تشمل اجراءات تربوية وعلاجية واجتماعية ، وقد يقتصر الأمر بالنسبة الى شخص معين على هذه الاجراءات وحدها دون اى جزاء آخر ، فان الجماعة قد لا تشعر بالرضى منها او الاقتناع بجدواها الى درجة قد تهتز معها الثقة فى العدالة . وبهذا ان اريد لتلك الحركة نجاح لوجب قصر تطبيقها على اشخاص يشعر المجتمع بأنهم حقا جديرون باتخاذها قبلهم . وان تمثلت الخطورة بعد هذا فى العقوبات قصيرة المدى التى كثيرا ما تكون سببا فى العودة الى الاجرام ـ فان هناك من الأنظمة القانونية ما يعالج تلك الصورة ، ومنها على سبيل المثال ايقاف تنفيذ العقوبات .

والخروج على القواعد العامة فى قانون العقوبات وقانون الاجراءات الجنائية لا يثار ـ فى رأينا ـ الا بالنسبة الى اشخاص يخشى على المجتمع من اجرامهم او اندفاعهم فى تيار الجريمة . فالفرد الذى يقع منه ما يعد جريمة فى القانون لن يمثل خطورة على المجتمع الا اذا وجد احتمال عودته الى طريقها ، اما لو وقف الأمر عند تلك الجريمة وحدها ، فهى حدث وقع فى المجتمع وانتهى امره مع فاعله . وبهذا يكون المجرم المتادهو محل الدراسة . وكذلك الشأن بالنسبة الى المجرم الشاذ ، اذ أن احتمال عودته الى الجريمة قائم دائما . ويحتاج للدراسة معهما الحدث الصغير اذ لم تكتمل فيه بعد مقدرة مقاومة المؤثرات المختلفة . ومن الطبيعى ان تكون لكل فريق الاجراءات التى تناسبه . وهذا الاتجاه هو الذى تسير عليه كثير من التشريعات حيث تخص

---

(٤٧) Pierre Cannat ; **Le prison école** 1955., p. 97, Jean Graven: "Introdustion à une, procédure pénale rationelle de prvéntion et de défence sociale ". **Revue pénal suisse** 1959. p. 190.

الاحداث بأحكام خاصـــة فيما يتعلق بقانونى العقوبات والاجراءات . وهو الحال ايضاً بالنسبة الى العائدين والشواذ من المجرمين كما سبق ان اشرنا فى القانون البلجيكى . ولا داعى مطلقاً لتغيير كامل فى الانظمة الجنائية القائمة بشكل لا يتجاوب مع المشاعر العامة ، ولا يمكن قبول الغاء النظام القائم الغاء" كلياً ، ولكن الواجب هو هو مواءمة التشريع للحاجة العملية .

ولعل هذا هو ما دعا انصار حركة الدفاع الاجتماعى الحديث الى القول بان حركتهم انسانية لا تهدف الى الغاء قانون العقوبات ، ولقد عبر عن هذا جان جراقن فى قوله « ان القانون والدفاع الاجتماعى يتكاملان ويعزز الواحد منهما الآخر ، وغير صحيح انهما لا يتلاءمان . ان الدفاع عن المجتمع ليس هو الدفاع الاعمى عن الدولة ، على انها الصنم الذى يمتهن ويحطم الانسان ويحطمه . فلن يكون ثمة خطأ افدح من هذا ولا اشد ضرراً . ان الدفاع الاجتماعى عندنا اتجاه انسانى يخدم الانسان والنظم الاجتماعية والحكومية معاً . ولن نتوصل الى تحسين أوضاع المجتمع وحمايته هو ذاته الا اذا وضعنا الانسان فى مكانه فى المجتمع واعطيناه حقوقه واحترمنا كرامته واخذنا فى الاعتبار متطلبات سعادته » .

وتحديد الاشخاص الذين نرى ان يكونوا موضوعاً لاجراءات خاصة عقابية واصلاحية امر واجب يقتضيه احترام الحرية الفردية ومبدا شرعية الجرائم والعقوبات . ونعنى أولاً المجرم الشاذ — وهو فى نظرنا من ضعف لديه الادراك او ضعفت ارادته عن توجيه تصرفاته نتيجة لمرض عقلى او نفسى او عصبى — وعدم تحديد المرض الذى يؤثر فى الارادة من شانه ان يترك الباب مفتوحاً للاكتشافات العلمية الخاصة بتلك الامراض ، وهذه مسالة يستفاد فيها براى رجال الطب العقلى والنفسى كخبراء (هذا لـ ...) نعنى المجرم العائد او المجرم الحدث على التحديد الذى يبينه القانون .

واسناد جريمة الى اى من الافراد سالفى الذكر يقتضى طرح الامر على القضاء ، ولا تقتصر مهمته على توقيع العقوبة او عدم توقيعها او تحديد القدر المناسب منها ، وانما ليقول كلمته فى شان الاجراء الذى يتبع بالنسبة الى المتهم ، وهو اجراء له هدفان ، ارضاء المجتمع وعلاج المجرم . ومن ثم تعينت — قبل ان يكون القاضى رايه فى مدى مسئولية المتهم — دراسة شخصيته من اوجه عدة صحية ونفسية وعصبية واجتماعية ، ليفيد من حكم القانون بالنسبة اليه ، اذ ان كلاً منها يساعد القاضى على تكوين عقيدته فى ان يكون الاجراء مناسباً لحالة المتهم بما يؤدى الى تحقيق الغاية المرجوة من اى نظام يطبق فى حقه . وتعرف حالة المتهم لا تكفى فيها المعلومات التى يستقيها القاضى من التحقيق اثناء نظر الدعوى ، بل يجب وجود بيانات علمية تمتنع فى هذا الصدد ، ويستعين لها بالفنيين من العلماء سواء فى النواحى العقلية او العضوية او الاجتماعية . ويجب ان يحاط المتهم بالضمانات القضائية والعلمية الممكنة فى مباشرة تلك الاجراءات ، لان النتيجة التى تنتهى اليها تقارير الخبراء تحدد مدى مسئولية المتهم او عدم مسئوليته وما اذا كانت تطبق بالنسبة اليه احكام القانون العام او القواعد الخاصة .

---

(٥٨) مجموعة اعمال الحلقة العربية الاولى للدفاع الاجتماعى ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ١٦ .

واول تلك الامور ان يكون الاختصاص فى وضع المتهم تحت الملاحظة للفحص والدراسة لجنة قضائية ، اذ يطبق القانون بالنسبة الى شخص اسند اليه ارتكاب جريمة ، وقد يترتب على نتيجة الملاحظة والفحص تقرير وتحديد مسئوليته جنائياً . ويستوى فى الاختصاص جهات التحقيق وجهات الحكم فيصدر من ايهما الامر بوضع المتهم تحت الملاحظة . وتعتبر الجهات القضائية الموئل التقليدى للحريات الفردية فى اية مرحلة من مراحل الدعوى الجنائية ، فلا يعهد اختصاص اتخاذ الاجراءات السابقة الى جهة الادارة لان مباشرتها قد تنتهى الى تقرير اجراء بالنسبة الى المتهم يتضمن صفة الجزاء بالاضافة الى العمل على اصلاحه واعادته للمجتمع .

وفضلاً عن اختصاص القضاء باصدار كلمته بشأن المتهم سواء فيما يتعلق بمسئوليته عن الجريمة المسندة اليه او عدم مسئوليته ، او فيما يتعلق بالاجراء الذى يباشر قبله بغية اصلاحه ، فانه يتعين ان يدخل فى اختصاصه ايضاً الاشراف على تنفيذ تلك الاجراءات ، ولقد رأينا فيما سبق ان الدعوى الجنائية لا تنتهى بمجرد صدور الحكم من القضاء ، وانما هى تمتد حتى تمام تنفيذ كلمة القضاء ، وهذه مهمة قاضى الاشراف على التنفيذ.

• • •

خاتمة :

فى ختام هذا البحث نستطيع القول بان الدفاع عن المجتمع امر لازم فى كل وقت ، بل لقد باشرته الجماعات فى كل العصور ، فهو رد فعل طبيعى تحركه غريزة حب البقاء الموجودة فى المجتمع ازاء كل ما يمثل خطورة عليه من اخلال بأمنه ونظامه . وغاية الأمر ان تطور الجماعات وتقدمها يستتبع بدوره تغيراً فى المفاهيم والمعتقدات والتقاليد . وينعكس اثر هذا التطور على طريق مجابهة المجتمع للافعال الماسة به . وتقدم الجماعات يزيد الاهتمام بالجانب الانسانى فى الفرد الذى هو عماد المجتمع ، ومن ثم اصبح فلكاً يدور فيه كثير من الابحاث .

وحركة الدفاع الاجتماعى ـ سواء الحديث منها او السابق عليه ـ لا تعدو ان تكون مرحلة من مراحل تطور نظرة المجتمع الى الانسان حين ارتكابه ما يعد مخلاً بأمنه ونظامه . ولعل الباعث عليها وعلى اهتمامها بالانسان ذاته ـ كما رأى كثير من المفكرين ـ هو ما قاسته البشرية من اهوال الحرب العالمية الثانية ، وما لحق الكثير من الافراد نتيجة لانظمة وظروف فى الدول التى يوجدون بها . ومن الملاحظ دائما ان ردود الفعل بازاء تصرفات معينة تبدا متطرفة فى مقاومتها ، ثم يصيبها نوع من الاعتدال . وهو الحال بالنسبة الى فكرة الدفاع الاجتماعى التى قال بها جراماتيكا، وتلك التى تبنتها مدرسة الدفاع الاجتماعى الحديث تحت زعامة مارك انسل .

واذا كانت مصلحة الجماعة فى اصلاح كل خارج على نواميسها واعادته الى حظيرتها امراً لا جدال حوله ، فانه لتحقيق هذه الغاية يجب سلوك سبيل يتسم بالبساطة حتى يستجيب له المجتمع . فالمسائل المعقدة والبعيدة عن مشاعر الجماعة لا ينعكس صداها لدى اى فرد فى المجتمع، بل يجب ان تكون تلك المسائل هى الصدى لتلك المشاعر . واذا كان كل فرد فى المجتمع يرجو فى

كل من ارتكب جريمة أن ينصلح حاله فلا يعود اليها ، فلماذا لا يكون تحقيق هذا الأمر من طريق سهل واضح ، وما الداعي لأن نجسم الأمر تحت اسم نظرية معينة ، او حركة خاصة ، قد يتعذر فهمها وبالتالي الاستجابة لها . واذا اردنا النزول الى ارض الواقع العملي وسألنا الفرد العادي عما يفضله بالنسبة الى من ارتكب جريمة ، هل يوقع عليه عقاب او يباشر اجراء دفاع اجتماعي ، لما اختار الا العقاب . فان وجهته الى محاولة اصلاح الجاني لرحب بالأمر ، ولكن من خلال العقاب الذي يوقع عليه . فان قلت انه قد ارتكب الجريمة تحت تأثير حالة مرضية لديه لالتمس له العذر راجيا علاجه . تلك هي الصورة الواقعية التي ينبغي الاعتداد بها ، بغير حاجة الى استحداث مصطلحات توقع اللبس في نفس الجمهور الى درجة قد يفقد فيها ثقته في مقدرة القانون على مجابهة الأفعال التي تمس نظام المجتمع وتخل بأمنه .

ومن فكرة الواقع العلمي هذه ، والتي نستقيها من واقع مجتمعنا العربي ، نرسم السبل الى مكافحة الاجرام — لا تحت اسم نظرية معينة او حركة خاصة — في حدود واضحة يجري تطبيقها كليا او جزئيا وفقا للظروف الخاصة بكل افق من آفاق المجتمع العربي .

١ — ان الجريمة التي ينبغي أن توجه عناية خاصة الى مكافحتها ، هي التي ينفعل لها الشعور العام للجماعة ، ويتحدد هذا بالأفعال التي من شأنها أن تمس من الانسان شخصه او حريته او ماله . أما الجرائم المستحدثة والتي يطلق عليها احيانا اسم « الجرائم الاصطناعية » فهي تختلف من مكان الى آخر ، ومن وقت الى غيره ، فلا تدخل في نطاق بحثنا ، ولكل دولة أن تتخذ في مواجهتها ما تشاء من الاجراءات مراعية في ذلك القواعد العامة في القانون .

٢ — ان مكافحة الاجرام لا ينبغي ان توجه الى كل من تسند اليه جريمة ، وانما يستبعد من نطاقنا من تعتبر الجريمة امرا عارضا في حياته ، اما من يقوم الاحتمال في عودته اليها فهو الذي يجب أن يكون محل العناية . ويمكن تحديد ذلك بالحدث أولا لقيام الاحتمال دائما في اندفاعه مع تيار الجريمة لسهولة القيادة ولنقص في حسن تقديره للأمور . وكذلك الشأن بالنسبة الى الشاذ ، الذي قد تسوقه حالته الخاصة الى السير في طريق الجريمة . وأخيرا المتهم العائد ، فعودته الى الاجرام دائما ماثلة .

٣ — واذا خصص افراد معينون باجراءات خاصة بالنسبة الى فعل يعد جريمة ، فانه يجب ان لا تباشر هذه الاجراءات الا بعد وقوع الجريمة فعلا ، اي والفرد في دور الاتهام ، وذلك حفاظا على الحرية الفردية واحتراما لمبدأ شرعية الجرائم والعقوبات الذي يعتبر سياجا لتلك الحرية قبل اي محاولة للعسف والجور .

٤ — ان الاجراءات التي تباشر بالنسبة للأشخاص المشار اليهم ، ينبغي أن تشمل عنصرين واضحين ، الألم والاصلاح ، اي الجزاء والعلاج ، فلا بد ان يشعر كل فرد بنتيجة ما ارتكبه في حق الجماعة ، وهذه يجب الاعتداد بشعورها في مواجهة الجريمة ، ولكنها لا تتخلى عمن اخطأ ، وانما تأخذ بيده الى الطريق القويم .

٥ ـ اذا رسمت اجراءات خاصة تضمنت الجزاء والاصلاح فمن الضروري أن تكون في نطاق الضمانات التي يتمتع بها الفرد العادي وفقاً للقواعد العامة المقررة . وأول هذه الضمانات أن يعهد بتلك الاجراءات الى جهة قضائية ، مبتدئة من البدء في الاجراءات الجنائية ، حتى نهاية التنفيذ ، أى حتى اعادة الفرد الى مجتمعه . بل ينبغي أن تحدد السلطات التي تتمتع بها الجهات القضائية وحدودها ، حتى لا يرجع التاريخ الى الوراء ، ويكون القضاء وسيلة لاهدار الحرية لا حافظاً لها ، فالحرية الفردية أساس في الكرامة الانسانية ، وامتهانها مساس بالمجتمع وهدم له ، ورعايتها اقامة للفرد وتدعيم لقوة المجتمع .

* * *

بيـان المـراجع

(اولا) باللغة العربية

١ – ابن همام ، شرح فتح القدير ، جـ ٤ .

٢ – اسلام ، عزمي ، جون لوك – نوابغ الفكر الغربي – ١٩٦٤ .

٣ – الماوردي ، ابو الحسن ، الاحكام السلطانية .

٤ – المرصفاوي ، حسن ومحمد ابراهيم زيد ، دور القاضي في الاشراف على التنفيذ الجنائي ، ١٩٧٠ .

٥ – بدوي ، علي ، الحالة الخطرة للمجرم بالفرنسية – مجلة القانون والاقتصاد السنة الاولى .

٦ – بدوي ، محمد طه ، امهات الافكار السياسية الحديثة ، ١٩٥٨ .

٧ – جراماتيكا ، فيليبو ، المبادىء الاساسية لفكرة الدفاع الاجتماعي ، مجموعة اعمال الحلقة العربية الاولى للدفاع الاجتماعي ، القاهرة عام ١٩٦٦ .

٨ – راشد ، علي احمد ، مبادىء القانون الجنائي ١٩٥٠ .

٩ – راشد ، علي احمد ، نحو مفهوم عربي لسياسة الدفاع الاجتماعي ضد الجريمة ، مجموعة اعمال الحلقة العربية للدفاع الاجتماعي ، القاهرة ١٩٦٦ .

١٠ – راشد ، علي احمد ، نحو مفهوم اجتماعي للقانون الجنائي ، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية ، السنة العاشرة .

١١ – عودة ، عبد القادر ، القانون الجنائي الاسلامي مقارنا بالقانون الوضعي طبعة ثالثة .

(ثانيا) باللغة الفرنسية

1 — Ancel, Marc, La défense sociale nouvelle, 1954.

2 — Bellon, Jaques, Droit pénal soviétique et droit pénal occidental 1961.

3 — Bauzat, Pierre, Traité théorique et pratique de droit pénal 1951.

4 — „ „ , Le controle de l'exécution des mesures de défense sociale, Revue international de droit pénal, 1957.

5 — „ „ , et Jean Pinatel, Traité de droit pénal et de criminolgie, 1963.

6 — Cannat, Pierre, Le prison école, 1955.

7 — Delugo, Tullio, Droit pénal fiscal, 1958.

8 — Garcon, Emile, Le droit pénal, 1922.

9 — Garraud, Traité de droit pénal, T.I.

10 — Granatice, Filippo, Principes de défense sociale, 1963.

11 — Graven, Jean, Introduction à une procedure pénale rationelle de prevention et de defence sociale Revue pénal suisse, 1959.

12 — Hemard, Jean, les sanctions pénales en droit privé, 1946.

13 — Merle, Roger et André Vitu, Traité de droit criminel, 1967.

14 — Piatier, André, L'évasion fisseale et l'assistance administrative entre Etats, 1938.

15 — Saleilles, Raymond, L'individualisation de la peine, 1827.

16 — Stefani, J. et G. Levasseur, Droit pénal géneral, 1968.

17 — Vabres, H. Donnedieude, Traité élémentaire de droit criminel et de legislation pénale comparée, 1947.

18 — Vidal, G et J Magnol, Cours de droit criminel et de science penitentiare, 1935.

* * *

اسماعيل صبري مقلد *

القانون وأمن المجتمع الدولي

— تمهيد —

الأوضاع الدولية السابقة على نظام الأمن الجماعي

ا — القوة في المجال الدولي : كانت القوة ولاتزال محور الارتكاز الرئيسي في تحديد اطار الاستراتيجيات القومية للدول ، وفي تكييف انماط علاقاتها الخارجية ، وتقرير طبيعة الأهداف المتوخاة من وراء هذه الاستراتيجيات والسياسات . ولما كانت امكانات الدول من القوة تتفاوت ، كما وكيفا ، بحسب ظروف كل دولة وتبعا لحجم الموارد المادية والطبيعية والبشرية التي تستحوذ عليها ، وكذلك بمدى تطورها التكنولوجي والصناعي وبكفاية مؤسساتها السياسية والادارية والعسكرية والدعائية ، فقد حدا هذا ببعض الدول الى محاولة استغلال تفوقها النسبي في امكاناتها من القوة لترتب اوضاعا وعلاقات لا تستجيب الا لدواعي مصالحها القومية واستراتيجيتها الخاصة مهما نجم عن ذلك من اضرار بمصالح الدول الاخرى . وهذه الحقيقة

---

* الدكتور اسماعيل صبري مقلد استاذ العلوم السياسية المساعد بكلية التجارة جامعة اسيوط .

بالذات ، ونقصد بذلك الضغوط المتولدة من الاتساع في حجم امكانات الدول من القوة القومية ، هي التي تستطيع أن تفسر لنا سر الديناميكية الهائلة التي تتميز بها العلاقات السياسية الدولية ، كما انها هي التي تكشف لنا من طبيعة الأسباب التي تؤدي الى حدوث العدوان ووقوع الحرب في المجتمع الدولي . ولعل هذا هو ما دعا الكثيرين من علماء العلاقات الدولية الى ان يجردوا هذه العلاقات ويردوها الى حقيقة اساسية واحدة وهي انها لا تخرج من كونها صراعات قوى او سياسات قوى ، ولا شيء غير ذلك (١) .

ومن البديهي ان ظاهرة القوة القومية بديناميكيتها الهائلة وتقلباتها الذاتية ، وما يؤدي اليه هذا التقلب بالضرورة من اختلال في نماذج القوى وتراكيبها المسيطرة ، هذه القوة اذا ما تركت دون تحكم أو ترويض واذا لم تخضع لضوابط تنظم ممارستها وتبقي عليها داخل اطار دولي مشروع ومقبول ، فانها لا بد وان تدفع بالمجتمع الدولي الى أوضاع من الحرب والفوضى الدائمة ، كما انها ستنسف كل ثقة في الارتباطات والالتزامات التي تدخل الدول اطرافا فيها ، حيث ان مصير هذه التعهدات الدولية سيكون رهنا بالتغيير الذي يطرأ على مقدرات القوة التي تتاح لكل طرف من اطرافها .

لذلك كله حاولت الدول ان تعالج ظاهرة القوة القومية بطريقة تحاول على قدر الامكان ان تخفف من سلبياتها وان تحد من آثارها المخربة للسلام والأمن الدوليين ، وكانت الأداة الرئيسية الاولى التي استحدثها المجتمع الدولي في هذا الشأن هي تطبيق سياسة توازن القوى في العلاقات الدولية (The Balance of Power System) ، وهو التطبيق الذي استمر قرابة ثلاثة قرون بدأ من منتصف القرن السابع عشر وانتهى في أوائل القرن العشرين .

ب ـ سياسة « توازن القوى » في العلاقات الدولية : يتخلص جوهر فكرة توازن القوى ، على الأقل بمفهومها التقليدي ، في ان وجود عدد كبير من الدول تتفاوت قواها ، يدفع بهذه الدول الى التكتل في محالفات ومحاور قوى متكافئة أو شبه متكافئة ، وهذه التجمعات والتكتلات المتضادة تقلل من احتمالات الحرب وتزيد من فرص السلام . او بمعنى آخر فان تجمعات القوى المتوازنة هذه لا تمكن دولة أو مجموعة من الدول من الاعتداء على غيرها تحت وهم الاعتقاد بأنها تتمتع بالتفوق الذي يمكنها من هذه السيطرة . ومن هنا يحقق توازن القوى بمفهومه هذا الرين هامين يتعلق اولهما بحفظ السلام الدولي ، بينما يتعلق ثانيهما بحماية استقلال الدول الأطراف في هذه المحاور والتجمعات .

---

(١) بخصوص مشكلة القوة ودورها في العلاقات السياسية الدولية راجع :

Security and the Power Problem, in, "Frederick H. Hartmann, The Relations of Nations, 3rd edition (The Macmillan Company, New York. 1967) PP. 255 — 265.

The Management of Power in International Relations, in, "Inis L. Claude Jr., " Power and International Relations" (Random House, New York. 1962) PP. 3—10.

Political Power, in "Hans J. Morganthan, Politics Among Nations,) Alfred Knopf, New York, 1960, PP. 27—37.

Martin Wright, Power Politics, in "The Theory and Practice of International Relations " edited by william Olson and Fred Sondermann (Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1966) P. 84.

ومن ذلك نخلص الى أن سياسة توازن القوى تستند على ركيزتين اساسيتين : (اولاهما) ان الدول الأطراف في محاور القوى المتضادة يجمعها غرض واحد هو الابقاء على الاستقرار السائد في علاقات القوى ، ومن ثم ردع العدوان واحباطه (وثانيتهما) انه في اي موقف دولي ، فان التوازن يتم عن طريق قدرة هذا الاسلوب على توليد ضغوط متضادة ومتعادلة ، وبذلك يمكن تجنب اي اختلال غير مرغوب فيه في علاقات القوى هذه .

وقد انقسمت توازنات القوى من حيث الشكل الى نوعين رئيسيين : (أ) توازنات القوى البسيطة (Simple Balance) ، وهي التي تتكون اما من دولتين متعادلتي القوى او من مجموعتين من القوى المتضادة والتي هي في حالة من التكافؤ او التعادل النسبي من حيث امكانات القوى ، وهذا النموذج المبسط من توازن القوى وجد في اوروبا في اواخر القرن التاسع عشر ، ومن امثلته التحالف الفرنسي الروسي في عام ١٨٩٣ ضد المحالفة الثلاثية التي كانت اطرافها المانيا والامبراطورية النمسوية المجرية وايطاليا ، وكذلك محور برلين روما الذي انبثق الى الواقع في عام ١٩٣٥ ضد الدول الأعضاء في عصبة الامم . (ب) توازنات القوى المركبة او المتعددة ، (Multiple Balance) وهي التي تتكون من مجموعات قوى كثيرة تعمل على موازنة بعضها البعض ، وليس ثمة قيد على عدد هذه المحاور والتجمعات في ظل النظام المتعدد لتوازن القوى . وابرز تصوير لهذا النموذج أوضاع التوازن التي وجدت في اوروبا في القرن الثامن عشر ، ففي غرب اوروبا وممتلكاتها عبر البحار كانت اطراف توازن القوى القائم آنذاك هي بريطانيا من جهة ، وفرنسا واسبانيا من جهة اخرى ، وفي وسط وشرق اوروبا كانت اطراف التوازن هي النمسا وبروسيا من ناحية ، وروسيا وتركيا من ناحية اخرى ، وكان كل توازن منها يشتمل على عدد من الدول الصغرى .

وتختلف توازنات القوى البسيطة عن توازنات القوى المركبة او المتعددة في جانب آخر هو وجود مستوى مرتفع نسبيا من التوتر الدولي ، وصراع بين محوري القوى اكثر حدة في ميدان سباق التسلح من ذلك الذي يحدث في ظل التوازنات المتعددة المحاور (٢) .

واذا تركنا مظهر التوازن بسيطا كان ام معقدا ، وبحثنا في الادوات التي ارتكز عليها تطبيق مبدأ توازن القوى في العلاقات الدولية ، فلسوف نجد انها كانت عديدة ومتنوعة ومن اهمها (٢) :

(١) وسيلة التعويضات الاقليمية (Territorial compensations) وقد سيطرت هذه الوسيلة في القرن الثامن عشر بشكل خاص ، وورد ذكرها صراحة في معاهدة اوترخت Treaty of Utrecht التي عقدت في عام ١٧١٣ والتي انهت الحرب حول مشكلة الخلافة على الملك في اسبانيا اذ اعتبرت التعويضات وسيلة مقبولة ومشروعة للابقاء على توازن القوى دون

---

(٢) راجع في ذلك : Martin Wright, Power Politics, op. cit. P. 85

وكذلك A.K.F. Organski World Politics (Alfred Knopf, New York. 1968) PP. — 274 — 275.

(٢) للتعرف على الوسائل المختلفة التي استخدمت لتحقيق مبدأ توازن القوى في العلاقات الدولية يمكن الرجوع الى :
A.K.F. Organski, World Politics, op. cit. PP. — 276 — 279.
Hans J. Morganthan, Politics Among Nations, op. cit PP. 178 — 194.

تغيير ، وتبعا لذلك قسمت كل الممتلكات الاسبانية فى اوروبا والمستعمرات بين عائلتي الهابسبرج والبوربون . كذلك فان تقسيم بولندا ثلاث مرات فى اعوام ١٧٧٢ ، ١٧٩٣ ، ١٧٩٥ كان تطبيقا لهذه السياسة بين الدول الاوروبية . وقد تطورت وسيلة التعويضات فى مؤتمر فينا الذى انعقد فى عام ١٨١٥ حيث انشا لجنة احصائية تقوم باجراء حصر اقليمي بمقاييس الموقع والامكانيات وتعداد السكان وتوعيتهم ، وذلك حتى يسهل تطبيق وسيلة التعويضات الاقليمية بين الدول على اساس من الدراسة الواقعية . وفى اواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين طبق مبدأ التعويضات الاقليمية على شكل توزيع مناطق النفوذ والمستعمرات بين الدول الاوروبية الكبرى . وكانت القارة الافريقية بوجه خاص هدف هذا التقسيم الاستعماري وكل المعاهدات لتى حصلت عليها هذه الدول الاوروبية كانت خاصة بالتسابق على مناطق النفوذ ، فمعاهدة عام ١٩٠٦ بين بريطانيا وفرنسا وايطاليا حول اثيوبيا قسمت اثيوبيا الى ثلاث مناطق نفوذ على نفس النمط الذى اتبع فى تقسيم بولندا فى القرن الثامن عشر ، والمعاهدة الانجلو ـ روسية فى عام ١٩٠٧ قسمت ايران بين بريطانيا وروسيا الى منطقتى نفوذ للدولتين ، وعموما يمكن القول ان مبدأ التعويضات والتنازلات الاقليمية كان فى وقت ما من اكثر الوسائل المطبقة فى حفظ توازن القوى الدولى ، وكانت هذه التعويضات هى دائما هدف المباحثات والمفاوضات الدبلوماسية بين الدول الكبرى .

(٢) ومن الوسائل التى اتبعت فى تحقيق مبدأ توازن القوى بين اثنتين من الدول القوية او الكبرى العمل على وضع دولة محايدة كمنطقة عازلة او فاصلة بينهما (Buffer Zone) . وغالبا ما كانت هذه الدولة المحايدة دولة ضعيفة لا تمثل خطرا على امن ومصالح اى من الدولتين ، وانحصرت وظيفتها اساسا فى تقليل احتمالات الاحتكاك والصدام بينهما من خلال وضعها كمنطقة فاصلة . ومن امثلة هذه المناطق العازلة او الفاصلة بولندا فى الماضى كفاصل بين روسيا والمانيا ، وبلجيكا وهولندا كفاصل بين فرنسا والمانيا ، كما انه فى القرن التاسع عشر كان الذى يفصل روسيا عن الامبراطورية البريطانية حاجز من الدول الصغرى الضعيفة ، وقد حرصت بريطانيا طيلة القرن التاسع عشر على الابقاء على هذا الحاجز الفاصل رغم ضعفه . كذلك كانت هناك دول شرق اوروبا التي جعلتها معاهدة فرساى منطقة عازلة بين روسيا والمانيا واطلقت عليها المنطقة الوسطى (Middle Zone) وذلك بعد الحرب العالمية الاولى مباشرة حين لم تكن اى من الدولتين داخلة فى عداد الدول الكبرى ، ولكن بمجرد ان استعادت الدولتان قواهما بداتا تتدخلان فى هذا الحزام الفاصل من الدول الضعيفة وهو الحزام الذى كان يمثل منطقة فراغ قوى يمكن لأى من روسيا او المانيا ان تتدخل لتملأه بقوتها الخاصة ، وكان ذلك مقدمة للصراع الدامى الذى نشب بين الدولتين فيما بعد .

(٣) وسيلة التدخل Intervention ومضمونها تدخل بعض الدول فى الشئون الداخلية للدول الاخرى فى محاولة منها للابقاء على توزان القوى القائم ، واحيانا يكون هدف التدخل تغيير التوازن القائم بشكل آخر من اشكال التوازن الدولى . وعلى ذلك ينقسم التدخل الى نوعين :

(أ) ـ تدخل دفاعى Defensive Intervention ويعني اصرار دولة على عدم تغيير توازن القوى فى اتجاه لا يلائم مصالحها اذا ما حدث تغيير فى النظام السياسي الداخلي لدولة من الدول ، ولذلك فهى تتدخل لاحباط هذا التغيير وضمان استمرار الوضع على ما هو عليه ، ومن

امثلة التدخل الدفاعي تدخل الحلفاء فى **روسيا بين ١٩١٨ ، ١٩٢٠** للقضاء على الثورة البولشفية، وتدخل بريطانيا فى **العراق فى عام ١٩٤١** لسحق ثورة رشيد عالي الكيلاني واستعادة حكومة نورى السعيد ، وتدخل بريطانيا فى **اليونان عام ١٩٤٤** ،وتدخل الاتحاد السوفيتى فى **المجر وبولندا عام ١٩٥٦** ، وفى **تشيكوسلوفاكيا عام ١٩٦٨** ، وتدخل امريكا فى الشئون السياسية الداخلية **لدول امريكا اللاتينية** ، وفى **فيتنام الجنوبية** منذ عام ١٩٦١ .. الخ .

(ب) ـ تدخل هجومى Offensive Intervention ويعني التدخل بقصد اسقاط نظام حكم معين وتغييره كوسيلة لتغيير التوازن فى اتجاه اكثر تلاؤما مع مصالح الدولة التي تمارس هذا التدخل. ومن امثلة ذلك تدخل المانيا وايطاليا لقلب نظام الحكم فى اسبانيا اثناء الحرب الاهلية الاسبانية (١٩٣٦ ـ ١٩٣٩) وتدخل المانيا النازية بالطابور الخامس فى الأوضاع الداخلية لبعض الدول الاوروبية وعلى نحو لم يكن مالوفا من قبل .وعموماً فان التدخل كوسيلة لاقرار توازن القوى ظاهرة شائعة وبخاصة بين الدول الكبرى وتوابعها أو التى يطلق عليها Satellites (٤) .

(جـ) ـ فشل سياسة توازن القوى كاداة لحفظ السلام الدولي : على ان سياسة توازن القوى لم ينجح تطبيقها فى العلاقات الدولية وذلك لاكثر من سبب (٥) ومن ذلك :

اولاً ـ ان فكرة وجود عدد من الدول التى لا تستطيع احداها ان تحصل على القوة التى تتمكن معها من احداث اختلال فى اوضاع التوازن الموجود ، تميل الى تصوير النظام الدولى وكانه يعمل بطريقة آلية محضة ، وذلك لانها تبنى على اساس ان حسابات الدول وردود الفعل التى تبديها ازاء تصرفات بعضها البعض تتم اوتوماتيكيا وبشكل دقيق يتيح فى كل مرة اعادة توزيع القوى او تجميعها بطريقة متكافئة يستمر معها التوازن بشكل او باخر .

وهذه الآلية فى ردود الفعل وسياسات توزيع القوى تتطلب ان تكون هناك مقاييس كمية معترف بها من قبل الدول كلها ، ويمكن بوساطتها تقييم القوة النسبية لكل دولة ولكل تحالف ومقارنتها بطريقة تثبت التكافؤ او التعادل الذى يشكل حجر الزاوية فى نظام توازن القوى . وقد حاولت الدول فعلاً ان تتوصل الى معايير للقياس الكمي وبخاصة فى النواحي الاقليمية والسكانية ومعدلات التسليح ، الا ان هذه المقاييس لم تكن كافية فى ذاتها حيث ان القوة القومية للدول لا تبنى على العوامل والاعتبارات الكمية وحدها ، وانما هى مزيج معقد ومتداخل ودائب التفاعل من العوامل الكمية والكيفية معا . وقد نتج عن ذلك ان أصبحت تقديرات القوة تبنى على التخمين اكثر مما تبنى على الحقيقة والواقع ، ومن هنا فان التكافؤ الذى نسب الى محالفات القوى انما كان تكافؤاً وهمياً اكثر منه تكافؤاً فعلياً او حقيقياً .

ثانياً ـ ان المنطق الذى يبنى على حتمية التوازن وآليته فى مجتمع متعدد الاطراف ومعقد

---

(٤) راجع فى ذلك : Martin Wright, Power Politics, **op. cit. P.** 87.

(٥) فى نقد نظرية توازن القوى فى العلاقات الدولية يمكن الرجوع الى :

A.K.F. Organski, World Politics, **op. cit.** pp. 282 - 295.

وكذلك Hans Morganthan, Politics Among Nations, **op. cit.** pp — 204 — 220.

A Critique of the Balance of Power in Inis Claude power and International Relations **op. cit** PP. 40. — 93.

العلاقات والمصالح . وفي ظل ديناميكية التغيير الذي ينتاب مختلف أوضاعه وجوانبه بصفة مستمرة ، يجعل من هذا التوازن الدولي للقوى شيئاً أقرب الى التصور النظري البحت منه الى الواقع العملي .

ثالثاً ــ ان مبدأ توازن القوى قام على افتراض ان الدول لا تربطها ببعضها علاقات دائمة وانما هي في حالة حركة مستمرة مدفوعة في ذلك باعتبارات القوة . وهذا الافتراض يفصل عامل القوة عن غيره من الاعتبارات ولا سيما الاعتبارات الاقتصادية ، ذلك ان تعقد المصالح الاقتصادية وتداخلها بين الدول يجعل من التحلل منها والانفراد باتخاذ القرار الخاص بالدخول في تحالف مع بعض الدول ضد غيرها عملية صعبة وليست مرنة او ممكنة في كل الظروف . وبالاضافة الى ضغط التعقد في المصالح الاقتصادية ، فان الانتقال من علاقة تحالف الى علاقة تحالف اخرى يتطلب جهوداً دعائية ضخمة لاقناع الرأي العام الداخلي بالدوافع والتبريرات التي تملي التحول من جانب بعض الحلفاء الى الجانب الآخر المضاد او المعادي لهم ، وهو ما يفترض توازن القوى انه لا يمثل عقبة أمام هذه التحولات المفاجئة في تجمعات القوى . ويزيد من عدم مرونة الخروج والدخول في تجمعات القوى ازدياد تأثير العوامل الايديولوجية على سلوك الدول ، وهناك أمثلة عديدة لذلك منها انه على الرغم من الضغوط والتهديدات التي تعرضت لها يوغسلافيا من الاتحاد السوفييتي في عام ١٩٤٨ والتي كان من ضمنها طردها من الكومنفورم ، الا ان يوغسلافيا لم تجسر على الدخول في علاقة تحالف مع الكتلة الغربية الرغم التهديدات السوفيتية .

لذلك كله لم يكن من المستغرب أن تقع حروب كثيرة في المجتمع الدولي ، وان كان افظعها واكثرها تخريباً هما الحربان العالميتان اللتان وقعتا في النصف الأول من القرن العشرين ، واللتان كان لهما ابلغ الاثر في حفز الدول على ان تجرب وسيلة اخرى خلاف وسيلة توازن القوى لدعم السلام والأمن الدوليين . وكانت الوسيلة الجديدة هي « **نظام الامن الجماعي** » ، وذلك من خلال منظمات دولية تتولى هذه المسئولية (مثل عصبة الامم والامم المتحدة فيما بعد) .

• • •

(اولاً) ــ نظام الأمن الجماعي

ــ الفكرة والمضمون : يتركز مضمون نظام الامن الجماعي في الحيلولة دون تغيير الواقع الدولي او الاخلال بأوضاعه وعلاقاته وتبديلها في الاتجاه الذي يلائم مصالح دولة من الدول ، وذلك بواسطة اتخاذ اجراءات جماعية دولية كقوة ضاغطة ومانعة لمحاولات التغيير هذه . ونظام الامن الجماعي لا يزيل الاختلافات او التناقضات القائمة في مصالح الدول وسياساتها ، وانما ينكر وسيلة العنف المسلح كاسلوب لحل هذه التناقضات ويركز بدلاً من ذلك على الطرق والأساليب السلمية (٦) .

---

(٦) بخصوص فكرة الامن الجماعي راجع :

Roland N. Stromberg, "The Idea of Collective Security" and "Kenneth W. Thompson, Collective Security Re-examined" both in From Collective Security to Preventive Diplomacy, edited by Joel Larus, (John Wiley & Sons, Inc., New York, 1965) PP. 273 — 305.

وتبنى التقديرات التى يقوم عليها نظام الامن الجماعي على ان اكثر **القوى الضاغطة والمؤثرة في** ردع العدوان فى المجتمع الدولى لا تتحقق بالاحتكام الى المنطق او الاخلاقيات (**حيث ان العدوان بطبيعته عملية لا اخلاقية كما انه لا يتحرك دوما بدواعي المنطق**) ، وانما يتحقق ذلك بوضع العدوان فى مواجهة قوى متفوقة عليه ؛ فهذا التفوق هو الذى ينتج آثاراً رادعة تضمن الابقاء على الوضع القائم Status Quo دون تغيير .

ومفهوم السلام الدولي فى ظل نظام الامن الجماعي هو انه من القيم الدولية التى لا تقبل التجزئة أو المساومة (An Indivisible Value) ، لان التجزئة والمساومة تعنيان أوضاعا من التمييز وما يرتبط بذلك من ثغرات تسهل على العدوان تحقيق اهدافه دون ان يقابل مقاومة دولية فعالة . او بمعنى آخر ، فان الهجوم على اى دولة مهما كانت بعيدة او قريبة ، كبيرة او صغيرة ، قوية او ضعيفة ، لا بد وان يقابل بالقوة الجماعية المتكاملة للمجتمع الدولى كله . وترتيباً على ذلك كله ، وانطلاقا منه ، فان نظام الأمن الجماعى يقوم على ردع العدوان الفعلى والمحتمل أياً كانت مصادره ، وأياً كانت القوى التى يتحرك فى اطارها ، وبذاته لا يستهدف مصادر محددة ، كما لا يعمل على تقييد بعض الدول دون البعض الآخر ، وانما هو يعاقب دون ما تحيز او تمييز أى دولة تنتهك الأوضاع القائمة وتلجأ الى الاستخدام غير المشروع للقوة فى علاقاتها الدولية (٧) .

مقارنة الأمن الجماعى بسياسة توازن القوى : اذا قارنا بين الاسس التى يرتفع عليها نظاما توازن القوى والأمن الجماعى فى العلاقات الدولية ، نجد ان هذه الاسس تلتقى فى بعض النقاط بينما تختلف حول البعض الآخر . وفيما يلى مقارنة تفصيلية لهذه الاسس :

(أ) ـ جوانب الاتفاق فى اسس نظامى الأمن الجماعى وتوازن القوى :

(١) ـ ان محور التركيز فى نظامي الامن الجماعي وتوازن القوى هو البحث عن كيفية دولية ملائمة لمواجهة مشكلة القوة فى العلاقات الدولية ، وذلك بالشكل الذى يضمن ترويض هذه القوة والتحكم فيها وتوجيهها فى الناحية التى تدعم امكانات السلام والأمن الدوليين . وكلا النظامين يقومان على عدم الثقة فى نوايا الدول التى تتيح لها ظروفها ان تحشد من امكانات القوة المادية والعسكرية ما يعطيها تفوقا واضحا على الدول الاخرى حيث ان هذا التفوق هو الذى قد يغرى بممارسة العدوان . وهذا التشكك فى النوايا هو الذى يدفع بنظام توازن القوى الى انشاء محاور وتجمعات قوى مضادة يكون هدفها هو ردع اية محاولة للمساس بالأوضاع الدولية القائمة ، كما انه هو الذى يدفع نظام الامن الجماعي الى تكتيل الدول كلها فى محور قوى واحد ضد الدولة او الدول التى تهدد السلام الدولى بسلوكها العدواني . ونظام الأمن الجماعى لا يسمح بوجود اى مظهر من مظاهر التفوق للمجتمع الدولى ، وهى القوة التى توجه للدفاع عن استقلال الدول الاعضاء فى هذا المجتمع الدولى . وباختصار فان كلاً من نظامى توازن القوى والامن الجماعى يتفقان بصفة اساسية على التسليم بوجود تهديد للسلام الدولى فى الحالات التى تنزع فيها دولة او بعض الدول الى امتلاك رصيد ضخم من مقدرات القوة وامكاناتها .

(٧) Organski, World Politics op. cit, PP. 407 — 425.

(٢) ـ ان نظامي توازن القوى والامن الجماعي ينبنيان في جوهرهما على فكرة الردع Deterrence بمعنى أن منع دولة من استخدام تفوقها في امكانات القوى للاخلال بالأوضاع القائمة ، لا يمكن ان يتم الا من خلال مواجهة العدوان بقوة رادعة اضخم منه ، ورفع درجة المخاطرة بالنسبة للدولة المعتدية الى حد غير مقبول لها بالمرة . ومن ناحية اخرى فان كلا من النظامين يقوم على افتراض ان سلوك الدول لا يخلو من وجود حد ادنى من الترشيد Rationalization الذى يدفع بها الى اجراء موازنات دقيقة على قدر الامكان ، بين عنصري المخاطرة المحتملة والمزايا المتوقعة (او ما يعرف عموما بحسابات المخاطرة) ، حتى اذا ما كانت حسابات المخاطرة اعلى من حسابات المزايا ، احجمت هذه الدول عن ممارسة العدوان ، وهذا هو الذى يبقى على الوضع القائم دون تغيير .

وتطبيق فكرة الردع في نظام توازن القوى ينصرف الى التعادل النسبي في توزيع قوة المحاور والاحلاف المضادة بينما ينصرف هذا التطبيق في نظام الامن الجماعي الى التفوق الساحق لقوة المجتمع الدولي في مواجهة مراكز العدوان . او بكلمة اخرى فان الردع في توازن القوى ينبني على عنصر التكافؤ في توزيع القوى الدولية ، على حين ينتفي شرط التكافؤ ـ وهذا مهم ـ كأساس للردع في نظام الامن الجماعي ، وانما يصبح تفوقا هائلا وساحقا للمجتمع الدولي ضد الأطراف الشاذة والخارجة على ارادته الجماعية .

(٣) ـ ان كلا من نظامي توازن القوى والامن الجماعي يتبنى وجهة النظر التي تعتقد ان اقوى السبل لدعم السلام الدولي تكمن في تملك او تحقيق مستوى عال من الاستعداد للحرب والتصميم على القتال اذا ما دعت الضرورات الى ذلك (ونطلق على ذلك War for Peace) ، وهذا الترابط او بالاحرى التكامل بين الرغبة في السلام والمقدرة الفعالة على الدخول في الحرب هو الذى يحقق للردع في كل من النظامين المستوى الضروري من الفعالية والتأثير . وفقدان هذا التكامل في اى جانب من جوانبه هو الذى يؤدى الى فشل الردع ووقوع الحرب .

(٤) ـ ان نظامي توازن القوى والامن الجماعي يتشابهان في ناحية اخرى اساسية وهى انهما يقيمان افتراضاتهما على اساس الاعتقاد في ان مواجهة العدوان واحباطه ستتحقق من خلال الجهد المشترك للدول الأعضاء في المجتمع الدولي حتى وان كانت هناك دول لا يمسها هذا العدوان ولا يؤثر في امنها او في مصالحها القومية بشكل مباشر وحاد . ومن هنا ، فان نظريتي توازن القوى والامن الجماعي ترفضان الراى القائل ان الدول لا تشارك في ترتيبات جماعية ولا تقبل بالمخاطر المترتبة على الدخول فيها ، ما لم يكن هناك تهديد قائم ومباشر وخطير لمصالحها واوضاعها . وبعبارة اخرى ، فان كلتا النظريتين تغلبان دافع الرغبة في تحقيق السلام على دافع المصالح القومية الضيقة للدول . ويعرف النظرعن مدى واقعية هذا الافتراض ، فهو من اهم مظاهر الاتفاق في نظريتي توازن القوى والامن الجماعي .

(٥) ـ ان كلا من نظامي توازن القوى والامن الجماعي يعتقد ان الدول التي تشارك في الترتيبات الجماعية التى تستهدف ردع العدوان واحباطه ، انما تتمتع بحرية ومرونة كاملتين في تكييف مواقعها وربطها بهدف السلام وحده دونما عداه من الاهداف . وهما بذلك لا يأخذان في الاعتبار ان حرية الحركة قد تكون مفقودة بسبب الالتزامات التى تدخل الدولة طرفا فيها مع غيرها ، مما يجعل هذا الافتراض لا وجود له في ارض الواقع ، بل انه قد يحدث احيانا ان تكون بعض الدول مرتبطة مع الدولة المعتدية بعلاقات مصالح معينة ، والخروج على هذه العلاقات قد يضر بمصالح هذه الدول ابلغ الضرر ، كما ان هذا الخروج قد لا يتيسر اطلاقا في حالات اخرى .

ومن جهة ثانية ، فان نظامى توازن القوى والامن الجماعي يفترضان ان هذه الحرية والمرونة فى تصرفات هذه الدول وسلوكها سيدفعان بها الى الاستجابة الاوتوماتيكية والفورية فى اتجاه التجمع والعمل المشترك فى صف الدولة او الدول التى يستهدفها العدوان ، وذلك دون ما اعتبار لطبيعة العلاقة التى تربطها بهذه الدول وما اذا كانت تسمح بمثل هذه الاستجابة .

(٦) — اما المظهر الاخير من مظاهر الاتفاق بين النظامين فمرده اعتقاد كثيرين من خبراء العلاقات السياسية الدولية أن نظام الامن الجماعي ما هو في حقيقته الا صيغة معدلة من نظام توازن القوى ، وهو لا يمثل انفصالا عنه كما لا يمكن اعتباره بديلا له . وقد عبر **سبيكمان** عن هذا الرأى بقوله انه « **على الرغم من أن عصبة الامم — وهى اول تطبيق فعلى لفكرة الأمن الجماعى فى السياسة الدولية — قد عدلت من الالتزامات القانونية للدول ، الا انها لم تغير من تنظيم القوة فى المجتمع الدولى . فمثل هذا النظام الذى تبقى فيه الدول على سيطرتها على قواتها المسلحة لا يمكن ان يكون الا شكلاً آخر من اشكال توازن القوى حتى وان اطلق عليه نظام الامن الجماعى** » (٨) .

ونفس هذا الاعتقاد عبر عنه **ادوارد جيوليك** الذى يعتبر ان نظام توازن القوى قد تطور من المرحلة التى يقوم فيها تطبيقه على وسيلة التحالف Alliance الى المرحلة التى يطبق فيها على اساس الائتلاف Coalition وهو ما انتهى اخيرا الى نظام الأمن الجماعى ، وفى ذلك يقول : « ان نظام الأمن الجماعى لا يمكن النظر اليه على انه يشكل انفصالاً عن نظام توازن القوى ، بل انه فى حقيقة الأمر مشتق منه » وهو التطور المنطقى والطبيعى له فى نفس الوقت ، حتى وان كان هذا التطور قد تم ببطء واستغرق بضع مئات من السنين ، ان اساس نظام الأمن الجماعي بالشكل الذى انبثق به الى الواقع فى عام ١٩١٩ مع عصبة الامم وفى عام ١٩٤٥ مع الامم المتحدة ليس سوى توسيع وتنقيح لفكرة التوازن فى صورة الائتلاف منذ سنة ١٨١٥ تماما كما ان التوازن الائتلاق كان هو الآخر تطويراً وتنقيحا لفكرة التوازن المرتكز على اسلوب المحالفات » (٩) .

اما **كوينزى رايت** Quincy wright استاذ العلاقات السياسية الدولية المعروف فهو يعتقد ان « مبادىء نظام الامن الجماعي لا تتناقض مع مبادىء نظام توازن القوى ولكنها مكملة لها ، وان سعى التنظيم الدولي الى الاخذ بنظام الامن الجماعي ليس الا تطوراً منظما ومخططا للاتجاه الطبيعى الذى يدفع بالدول الى تبنى سياسات توازن القوى » (١٠) .

(ب) جوانب الاختلاف فى اسس نظامى الامن الجماعي وتوازن القوى : واذا استعرضنا الجانب الآخر المتعلق بالاختلاف فى اسس نظامى الامن الجماعي وتوازن القوى فنجد ان هذا الاختلاف يمكن رده وارجاعه الى المصادر التالية :

---

(٨) راجع فى ذلك : Nicholas Spykman, America's Strategy in World Politics (Harcourt & Brace, New York, 1942) P. 109.

(٩) Edward Qulick, Europe's Classical Balance of Power (Cornell University Press. Ithaca, 1955) pp — 307 — 308.

(١٠) Quincy Wright, The Study of International Relations (Appleton-Century — Crofts. 1955) P. 163.

(١) ــ ان نظام الامن الجماعي يقوم في صلبه على وجود تحالف عام او تحالف عالمي Universal Alliance من القوى في مواجهة المصادر المحتملة للعدوان ، على حين ان نظام توازن القوى يقوم على ما يسمى بالمحالفات التنافسية Competitive alliances او بمعنى آخر ، فان نظام الامن الجماعي يستهدف تركيز القوى القومية للدول وتجميعها في جبهة عريضة قادرة على ردع العدوان أيا كانت القوى التي تمارسه وأيا كان الاطار الذي تتحرك في داخله ، اما نظام توازن القوى فهو يقوم على تجزئة القوى في المجتمع الدولي بين عدد من محاور القوى التي تتعادل امكاناتها ، والردع المتبادل Mutual deterrence بين هذه القوى المتكافئة هو الذي يضمن بقاء الأوضاع القائمة دون تغيير . وفي حالة نظام الأمن الجماعي تكون علاقة الدول الداخلة مع بعضها في هذا التجمع العالمي للقوى علاقة ودية طابعها التعاون والوفاق ، بعكس الحال بشأن العلاقة التي تسود بين تجمعات القوى المضادة في ظل نظام توازن القوى فهي علاقة خصومة وعداء . وهذه الحقيقة الجوهرية اكدها كوردل هل Cordell Hull وزير خارجية امريكا اثناء الحرب العالمية الثانية حين اشار الى نظام الأمن الجماعي الذي حاولت الامم المتحدة ان تطبقه في عالم ما بعد الحرب ، وقال انه ليس تحالفا موجها ضد مجموعة من الدول بالذات ولكنه موجه ضد اي معتد وهو تحالف لا يقوم من أجل الحرب ولكن بقصد تدعيم السلام (١١) .

(٢) ــ ان المحالفات التي تتواجد في اطار نظام توازن القوى تكون موجهة الى الدول او التجمعات الخارجية وذلك في المواقف التي يظهر فيها الميل الى الاخلال بتوزيعات القوى القائمة ، ويطلق على هذه المحالفات Externally Oriented Grouping وعلى النقيض من ذلك فان نظام الامن الجماعي ، وهو تحالف عالمي او شامل ، ليس موجها ضد الخارج ، وانما ضد التصرفات العدوانية التي تصدر عن اي دولة داخلة في هذا التحالف Internally oriented Alliance . وذلك مظهر حيوي آخر من مظاهر الاختلاف في محور اهتمامات كل من نظامي توازن القوى والأمن الجماعي ، حتى وان كان الهدف النهائي لكليهما هو ردع العدوان واحباطه .

(٣) ــ ان نظام توازن القوى يقوم على اعتبار ان القاعدة في العلاقات الدولية هي الصراع Conflict ، اما التعاون الذي يحدث بين الدول فهو من قبيل الاستثناء ، ومن هنا فان الاسلوب الذي يتحقق به التوازن والاستقرار انما هو مرتبط في الاساس بطبيعة هذا التفسير الخاص للواقع الدولي . ويختلف الحال بالنسبة لنظام الأمن الجماعي الذي يرى ان التعاون الدولي هو الاساس في حين ان الصراع هو الاستثناء ، ولذلك فهو يرتكز في تطبيقه على هذا التفسير المختلف او المغاير لطبيعة علاقات المجتمع الدولي . وانطلاقا من ذلك نرى ان الدعامة الاساسية التي يستند عليها نظام توازن القوى هي فكرة الصراع في حين ان الدعامة الاساسية التي يستند عليها نظام الامن الجماعي هي فكرة التعاون ، وهما فكرتان نقيضتان بلا ادنى شك ، وان كان توجيههما يستهدف في النهاية هو الآخر تحقيق السلام وردع العدوان .

(٤) ــ ان صلب لنظام الامن الجماعي يقوم على افتراض ان هناك تجانسا تاما ومطلقا بين المصالح القومية للدول وبين تحقيق السلام والاستقرار الدوليين ، وانه لا يمكن ان يقوم هناك تصارع بين هذين الاعتبارين ، وفي اطار هذا التصور ، فان استجابة الدول ، كل الدول ، يجب ان تكون استجابة اجماعية ضد اي دولة معتدية في اي مكان بغض النظر عن اعتبارات المصلحة القومية . فوقوع الحرب في اي مكان يعتبر تحديا لمصالح كل الدول ، لان هذه الحرب

---

(١١) Iris Claude, Power and International Relations op. cit, p. 145.

تعني تهديداً للسلام الدولي الذي يؤثر في النهاية على أمن كل دولة . أما نظام توازن القوى فهو على العكس من ذلك يترك مجالاً أوسع لتقديم وتفسير ما يعتبر تهديداً للمصالح القومية ويستوجب الاقدام على رد فعل قوي أو الاستجابة بأية كيفية أخرى ملائمة . وبعبارة أخرى ، فان نظام توازن القوى لا يربط هذا الربط المطلق بين المصلحة القومية والاستقرار الدولي ، وانما يخضع هذا الأمر للحكم التقديري للدول التي تدخل طرفاً في تجمعات القوى المضادة التي ينبني عليها عمل هذا النظام ، بل الاكثر من ذلك ان هناك مواقف صراع تجندها بعض هذه المحالفات لأنها ترى في استمرارها وتفاقمها اضراراً بمراكز قوى المحالفات المضادة وذلك في نطاق التصور الخاص بالتوزيع الدولي القائم للقوى من وجهة نظر الدول الأطراف في هذا التوزيع .

واجمال هذا المظهر للاختلاف في أسس النظامين يجعلنا نضعه بالشكل التالي : وهو ان الاستجابة الدولية في نظام الأمن الجماعي هي استجابة الزامية ومطلقة في حين ان الاستجابة الدولية في نظام توازن القوى هي استجابة اختيارية ونسبية ، ونظام الأمن الجماعي يفترض ان العدوان ــ أياً كان مركزه ــ يؤثر في مصالح جميع الدول بنفس الدرجة ، على حين أن نظام توازن القوى يقوم على افتراض ان العدوان ــ تبعاً لحجمه ومصدره ــ يمكن أن يؤثر في الأمن القومي والمصالح القومية لمحاور القوى بدرجات متفاوتة .

(٥) ــ ان نظامي توازن القوى والأمن الجماعي يختلفان من حيث درجة مركزية السلطة والتحكم في كل منهما . ففي نظام توازن القوى يكون هناك استقلال نسبي اكبر من جانب الدول التي تشترك في الاحلاف وتجمعات القوى المضادة ، اي انه أقرب في كيفية توجيهه وتشغيله الى الطريقة اللامركزية ، بينما ان نظام الأمن الجماعي يقوم على مركزية اكبر في موضوع التشغيل والتوجيه ، ومركز التوجيه فيه هو سلطة التنظيم الدولي التي تبرز في شكل مؤسسات دولية تشارك في عضويتها كافة الدول القائمة في المجتمع الدولي بغض النظر عن طبيعة انظمتها السياسية ومعتقداتها الايديولوجية ومواقعها الجغرافية واوزانها النسبية من القوة .. الخ .

وعلى الرغم من ان النظامين قد يصلان في النهاية الى نفس النتائج عن طريق تطبيق وسائلهما الخاصة ، الا ان الكيفية التي يتم بها ذلك في نظام توازن القوى ترجع بالدرجة الاولى الى الحسابات المستقلة التي تجريها كل محالفة على حدة ، في حين أن نظام الأمن الجماعي يصل الى هذا الهدف بوساطة أدوات محددة وتعريفات هي الاخرى شبه محددة للمواقف التي يتحتم اتخاذ اجراء جماعي بشأنها على نحو او آخر ، وبمعنى آخر ، فان لامركزية التوجيه والتحكم والتشغيل في نظام توازن القوى تجعل التنبؤ بشكل الاستجابة واساليب التنفيذ امراً صعباً ، بينما ان هذه المركزية في نظام الأمن الجماعي تجعل التنبؤ بشكل الاستجابة واساليب التنفيذ امراً ممكناً .

كان هذا بوجه عام تحليلاً مختصراً لطبيعة نظام الأمن الجماعي الذي عولت عليه الدول في المراحل الحديثة من تطور العلاقات الدولية كوسيلة دولية ملائمة لردع العدوان ، والتمكين لأوضاع السلام والأمن الدوليين . وقد كانت الاداة التي توصل اليها المجتمع الدولي لتنفيذ نظام الأمن الجماعي الدولي ، هي عصبة الامم التي نشأت بعد الحرب العالمية الاولى ، ومنظمة الامم المتحدة التي نشأت بعد الحرب العالمية الثانية ، وان كان تاريخ هاتين المنظمتين الدوليتين يكشف عن تعثرهما في تنفيذ هذا النظام بأية كيفية فعالة ، وعلى نحو لم يمنع نشوب الحرب او وقوع العدوان ، ويكفي ان نذكر الحرب العالمية الثانية كدليل واحد على هذا الفشل ، ناهيك عن الحروب الكثيرة التي وقعت في أجزاء كثيرة من العالم منذ ان طبقت فكرة الأمن الجماعي في العلاقات الدولية بعد الحرب العالمية

الاولى . وفشل التنظيم الدولى فى موضوع الامن الجماعى يرجع فى جانب كبير منه الى عدم واقعية الكثير من الافتراضات التى قامت عليها نظرية الأمن الجماعى ، على النحو الذى سنبينه تفصيلاً عند تحليلنا وتقييمنا لفكرة الامن الجماعى .

وقبل ان نستعرض الكيفية التى تم بها تنفيذ نظام الأمن الجماعى فى ظل عصبة الامم ومنظمة الامم المتحدة وبحث النتائج التى انتهى اليها هذا التطبيق ، نجد ان هاتين المنظمتين قد وضعتا منذ البداية فى مواجهة عدة تساؤلات تعين عليهما ان يدبرا اجابات مناسبة لها ، وهذه التساؤلات يمكن تبيانها على النحو الآتى :

(أ) ما هى الظروف او المواقف التى تبرر فرض العقوبة على الدول التى تنتهك الأوضاع الدولية القائمة بوسيلة العدوان والحرب غير المشروعة ؟

(ب) من الذى يتولى تجميع الحقائق المتعلقة بهذه الظروف والمواقف للتوصل الى قرار دولى مناسب فى هذا الخصوص ؟

(جـ) من هى السلطة التى لها حق اتخاذ القرار بتوقيع العقوبة بعد الانتهاء من تحديد المواقف التى تبرر التدخل الجماعى ؟

(د) ما هى الكيفية التى تتحدد بها طبيعة هذه العقوبات والجزاءات ، وما هو المدى الذى يذهب اليه التنظيم الدولى فى توقيعها ؟

(هـ) ما هى الترتيبات والاجراءات التنفيذية التى يمكن بها تطبيق العقوبة ، او بكلمة اخرى ، ما هى الكيفية التى تتحول بها العقوبة من مجرد قرارات نظرية الى خطط عملية محددة ؟

والاجابات التى بلورها سلوك الدول حول هذه الاسئلة الحيوية هى التى حددت فى النهاية مصير نظام الأمن الجماعى فى العلاقات الدولية منذ انتهاء الحرب العالمية الاولى ، وهو ما سنحاول ان نبينه فى القسم التالى من هذا التحليل .

• • •

(ثانيا) ـ تطبيق نظام الأمن الجماعى

(ا) تطبيقه فى عهد عصبة الامم : لقد تضمن عهد او ميثاق عصبة الامم عدداً من النصوص التى حاولت ان تترجم فكرة الامن الجماعى الى واقع دولى محدد فى اطار المؤسسات التى اشتملت عليها العصبة .

فقد طالبت **المادة العاشرة من عهد عصبة الامم الدول الاعضاء فى العصبة بالتعهد باحترام الاستقلال السياسى والسيادة الاقليمية لكل دولة ضد خطر العدوان الخارجى ، وفى الحالات التى يقع فيها العدوان ، او يكون هناك تهديد بالعدوان، فان على مجلس العصبة ان يشير بما يلزم اتخاذه لتحقيق هذا الالتزام الدولى .**

وقد تأكد هذا الالتزام فى **المادة الحادية عشرة من عهد عصبة الامم ، وهى المادة التى اعلنت**

وبالنسبة للنزاعات التى تكون أطرافها دولا غير أعضاء فى عصبة الامم ، دعا الميثاق هذه الدول الى قبول التعهدات التى تلتزم بها الدول الأعضاء فى موضوع تسوية منازعاتها . وفى الحالات التى تقبل فيها الدول غير الأعضاء فى العصبة هذه الدعوة ، فانها تخضع بذلك لأحكام المواد من ١٢ الى ٢٦ . ويقوم مجلس العصبة بعمل التحرى والاستقصاء الضرورى من الظروف التى تحيط بهذه النزاعات واقتراح ما يراه ملائما من الترتيبات الجماعية فى مثل تلك الظروف . اما اذا رفضت دولة غير عضو فى العصبة التقيد بهذا الالتزام ، فان الميثاق كان يدعو كل دول عصبة الامم الى اتخاذ اجراء مشترك ضدها ، وقد ورد ذكر ذلك فى المادة السابعة عشرة من عهد العصبة .

وفيما يتصل بتطبيق المواد السابقة من عهد عصبة الامم والخاصة بنظام الأمن الجماعى ، يمكن القول بأن العصبة قد قامت بخمس محاولات بارزة فى هذا الخصوص نوجزها فيما يلى :

(١) ـ التحضير لمشروع معاهدة المساعدة المتبادلة Draft Treaty of Mutual Assistance وهو المشروع الذى وافقت عليه جمعية العصبة فى عام ١٩٢٢ . وقد أعلنت هذه المعاهدة اعتبار الحرب العدوانية جريمة دولية كما اكدت ان الدول المنضمة اليها قد قررت نبذها لهذه الوسيلة غير المشروعة فى علاقاتها الدولية . ونصت المعاهدة على انه اذا ما وقعت مثل هذه الأعمال العدوانية ، فان على مجلس العصبة ان ينتهى خلال اربعة ايام من تحديد الطرف المعتدى ، وكذلك الاتفاق على المساعدات المالية والعسكرية التى تقدم الدول التى يمارس ضدها العدوان ، وان كان قد اتفق على ان تقديم المساعدة العسكرية انما يتم من جانب الدول القريبة جغرافيا من الدولة المعتدية . هذا بالاضافة الى ان التعهد باستخدام القوة المسلحة ضد مصدر العدوان قد اقتصر على الدول الموقعة على معاهدة المساعدة المتبادلة فقط ، ولم يمتد الى كل الدول الاعضاء فى عصبة الامم ، واعطت هذه المعاهدة للدول غير الأعضاء فى العصبة حق الانضمام اليها .

ومن ناحية اخرى ، فان معاهدة المساعدة المتبادلة قد حاولت ان تربط بين ناحيتى الامن ونزع السلاح ، وذلك بان نصت على انه ما لم توافق كل دولة على تحديد مستوى تسليحها او تخفيضه واتخاذ اجراءات عملية لتحقيق ذلك ، فانه كان عليها الا تتوقع تقديم مساعدة دولية عامة لها اذا ما استهدفها العدوان . وقد عارضت بريطانيا هذا الاشتراط مما ادى فى النهاية الى احباط هذا المشروع الذى حاول ان يؤكد الرابطة المنطقية والحيوية بين عنصرى الامن ونزع السلاح (١٢) .

(٢) ـ توقيع بروتوكول جنيف فى عام ١٩٢٤ : اعلنت ديباجة هذا البروتوكول ان الحرب العدوانية تشكل تهديدا لتضامن الدول الأعضاء فى المجتمع الدولى كما انها جريمة دولية . ومثلما حدث فى مشروع معاهدة المساعدة المتبادلة اعلنت الدول الأعضاء فى بروتوكول جنيف امتناعها عن الالتجاء الى الحرب تحت اى ظرف من الظروف الا فى الحالات التى يوجبها حق الدفاع عن النفس فى مواجهة العدوان او بناء على اذن من مجلس او جمعية عصبة الامم . ولم يقتصر تعهد الدول المنضمة الى هذا البروتوكول على نبذ الحرب ، وانما امتد ايضا ليشمل الامتناع عن اى تصرف يشكل تهديدا بالعدوان ضد اية دولة خارجية .

---

(١٢) راجع فى ذلك : Vidya Dhar Mahajan International Politics since 1900 (S. Chand & Co. Delhi, 1964) P. 336.

وقد تولى بروتوكول جنيف هذا تحديد المعتدى فذكر انه الدولة التى تلجأ الى اثارة الحرب دون أن تحاول تسوية خلافاتها مع غيرها من الدول بالطرق السلمية ، وفى حالات الاختلاف حول تحديد الدولة المعتدية ، انيطت هذه المسئولية بمجلس عصبة الامم ليقرر فى ضوء تحرياته طبيعة الجزاءات التى توقع ضدها اذا ماثبتت عليها جريمة ممارسة العدوان .

وبروتوكول جنيف اختلف عن مشروع معاهدة المساعدة المتبادلة فى ناحية هامة ، وهى أن البروتوكول لم ينص صراحة وبطريقة محددة على موضوع الجزاءات العسكرية التى تتخذ فى مواجهة المعتدى . ولكنه اتفق مع المعاهدة فى ناحية اخرى ، وهى انه – مثلها – دعا الدول غير الاعضاء فى عصبة الامم الى الانضمام اليه والتقيد بنصوصه واحكامه .

ومرة اخرى، فان معارضة بريطانيا ورفضها البروتوكول جنيف أدى الى فشله تماماً مثلما حدث من قبل مع مشروع معاهدة المساعدة المتبادلة (١٢) .

(٣) – وقد استتبع فشل بروتوكول جنيف ، قيام عصبة الامم بمحاولة ثالثة تبلورت عام ١٩٢٥ فيما اصبح يعرف بميثاق لوكارنو Locarno Pact الذى وقعت الى جانبه سبع معاهدات (من اهمها معاهدة ضمان الحدود الفرنسية الالمانية ، والالمانية البلجيكية) بين كل من المانيا وفرنسا وبلجيكا وبريطانيا وايطاليا ، كما كانت هناك اتفاقات تحكيم Arbitration Conventions بين المانيا وبلجيكا ، والمانيا وفرنسا ، والمانيا وبولندا ، والمانيا وتشيكوسلوفاكيا . وكذلك وقعت معاهدتان للمساعدة المتبادلة بين فرنسا وبولندا ، وفرنسا وتشيكوسلوفاكيا ، وهما المعاهدتان اللتان كان مقرراً لهما ان تنفذا فى حالة وقوع عدوان من المانيا ضد اية واحدة من هذه الدول .

وقد تضمنت معاهدة ضمان الحدود الفرنسية الالمانية ، والالمانية البلجيكية النص على أن الدول الاطراف فى هذه المعاهدة سوف تحاول جماعيا أن تضمن الاوضاع الاقليمية التى انشأتها معاهدة فرساى والتى ترسم الحدود بين المانيا وبلجيكا وبين المانيا وفرنسا . كما ان هذه المعاهدة قد اكدت الوضع الآخر الذى فرضته معاهدة فرساى وهو نزع سلاح ذلك الاقليم من المانيا الذى يمتد حوالى خمسين كيلو متراً شرقى الراين . وفى هذه المعاهدة تعهدت كل من المانيا وفرنسا وبلجيكا بعدم اللجوء الى الحرب ضد بعضها البعض الا فى حالة الدفاع الشرعى ضد اى محاولة تقع لانتهاك الاوضاع المتفق عليها ، وخاصة ماتعلق منها بالمناطق المنزوعة السلاح .

كذلك تعهدت هذه الدول الثلاث بتسوية منازعاتها بالطرق السلمية ايا كانت طبيعة هذه المنازعات . اما بالنسبة للحالات التى كان يحتمل أن ينشأ معها خلاف حول تفسير احد التعهدات الواردة فى هذه المعاهدة ، فقد اتفق على أن تتم احالة النقاط موضع الخلاف الى مجلس عصبة الامم حتى يبت فيها بالشكل المناسب . واما سريان مفعول المعاهدة فقد رؤى أن يبدأ بعد انضمام المانيا الى عصبة الامم .

وفيما يتعلق بمعاهدات واتفاقات التحكيم الاربع المشار اليها آنفا ، اتفق على انه فى حالة نشوب خلافات بين المانيا وبين الدول الاخرى الموقعة على هذه الاتفاقات ، ولم تمكن تسويتها

(١٢) Ibid, pp. 336 — 337.

بالاجراءات الدبلوماسية العادية ، فان هذه الخلافات كان مقررا أن تحال الى محكمة تحكيم متفق عليها أو الى محكمة العدل الدولية الدائمة لاتخاذ قرار بشأنها . على أن اتفاقات التحكيم هذه قد أوردت تحفظا هاما على تطبيقها من جانب الدول الموقعة عليها وذلك بأن استبعدت من نطاق هذا التحكيم الخلافات والمنازعات التى ترجع الى ظروف سابقة على توقيع هذه المعاهدات ، والتى لم تدخل فى اطار تسويات الصلح التى أوجدتها معاهدة فرساى .

وقد امتدحت معاهدات لوكارنو على أكبر نطاق ممكن حتى أن البعض اعتبرها بمثابة الخط الفاصل بين سنوات الحرب وسنوات السلام (١٤) . وكان الاعتقاد السائد هو أن هذه المعاهدات خلقت استقرارا أكبر على الحدود الالمانية وأتاحت انضمام المانيا الى عصبة الامم بعد أن كان ينظر اليها على انها خارجة على القانون الدولى ومتمردة على الأوضاع القائمة فى القارة الاوروبية .

وكما جاء فى تصريح ارستيد بريان بعد توقيعها مباشرة حين قال « ان معاهدات لوكارنو تضمن الامن لكل من فرنسا والمانيا ، وهذا يعنى أننا قد وضعنا حدا نهائيا وفاصلا للنزاعات الدموية التى استنزفتنا ومزقتنا ، ونحن وان كنا لا ننفى وجود نزاعات بين دولتينا ، الا ان السبيل الى حلها هو حكم القانون . ان اسلوب القوة المسلحة قد اختفى ليحل محله اسلوب التوفيق والتحكيم والسلام » (١٥) .

(٤) ـ توقيع ميثاق بريان ـ كيلوج Briand Kellog Pact : وقع هذا الميثاق عام ١٩٢٨ بوساطة **ممثلين** عن خمس عشرة **دولة** . وهو الميثاق الذى بلغ عدد الدول الموقعة عليه فى نهاية عام ١٩٣٠ **حوالى** احدى وستين دولة . وقد اعلن هذا الميثاق نبذ الحرب كاداة فى السياسات القومية للدول ، كما أكد ضرورة حل المنازعات الدولية ـ أيا كانت طبيعتها وأيا كانت اطرافها ـ بالطرق والوسائل السلمية .

ومن الملاحظ على الميثاق انه لم يورد أى ذكر للجزاءات الواجب تطبيقها فى حالة الاخلال بهذا التعهد الدولى الذى ينبذ الحرب ويدينها ، وانما اكتفى باستنكارها كعمل غير مشروع فى العلاقات الدولية ، ولم يذهب مدى أبعد من ذلك فى ترجمة الميثاق من مجرد أمنية دولية الى واقع يفرض نفسه على الدول التى تشارك فى رسم هذا الواقع . ومثل هذا الوضع غير المحدد كان لا بد وأن يخلق ثغرات واسعة تسهل التلاعب بهذا الميثاق ، حيث مالت الدول الى تبرير حروبها وتصرفاتها العدوانية بدعوى الدفاع الشرعى عن النفس وما الى ذلك من التعليلات .

وعلى أية حال فقد انقسمت الآراء بشأن القيمة العملية لميثاق بريان ـ كيلوج ، فبينما امتدحه البعض على انه انتصار للارادة الخيرة فى الانسان على نوازع الشر والحرب والعدوان ، وعلى انه نقطة تحول بارزة فى علاقات عالم ما بعد الحرب العالمية الاولى ، الا ان آخرين انكروا عليه مثل هذه الاهمية ، وكما يقول بول وكيلاد : « ان انهيار سلطة ميثاق بريان ـ كيلوج يرجع الى **نقاط الضعف المتعددة الكامنة فيه** . فهو على الرغم من انه انكر مشروعية الحرب كأداة للسياسات القومية للدول ، الا ان ما قصد اليه هو **ادانة الحرب الهجومية ، لا الحرب الدفاعية** . وهنا تظهر الفجوة التى لم يستطع الميثاق أن يتغلب عليها ، اذ ان معظم الدول ، ان لم تكن كلها ، تعلل حروبها

---

(١٤) Ibid, p. — 258.

(١٥) Ibid, pp. 259 — 260.

في اطار العوامل الدفاعية وحدها ، وليس منها من اعترف البتة بان حربه كانت مدفوعة بنوايا هجومية . والادهى من ذلك وامر ، ان واضعي هذا الميثاق لم يضمنوه نصوصا تحدد كيفية تنفيذه ونقله من مجرد كونه وثيقة دولية نظرية الى ان يصبح له تأثير فعلي في حيز الواقع . ان القيمة الكبرى لميثاق بريان – كيلوج سيكلوجية بالدرجة الاولى ، وحتى هذا الجانب السيكلوجي فيه لم يعمر طويلاً . ان انبثاق الاتفاقات الثنائية والمتعددة الاطراف للضمان المتبادل لأمن الدول – رغم وجود الميثاق – كان امرا منطقيا ، لان الميثاق لم يدعم باية كيفية نظام الامن الجماعي الذي خلقته عصبة الامم والذي يبدو انه كان قد فقد تأثيره تماما في الواقع » (١٦) .

وهذا التقييم يبدو لنا صحيحا الى حد كبير ، حيث ان الميثاق – كما سنرى فيما بعد – لم يمنع اليابان من الاعتداء على منشوريا ، ولا المانيا من الاعتداء المتكرر في اوروبا ، ولا ايطاليا من حربها العدوانية ضد اثيوبيا . لقد كان من الصعب التصور بان جملة نصوص نظرية كهذه يمكن ان تلغي ببساطة اداة الحرب وتسقطها من يد السياسات القومية للدول .

(٥) – اما المحاولة الخاصة التي قامت بها عصبة الامم فقد تمثلت في اصدارها لما اسمي **بالنظام العام لتسوية المنازعات الدولية بالطرق السلمية** General Act of the Pacific Settlement of International Disputes ، وقد تكوّن هذا النظام العام من اربعة فصول يتعلق اولها بالتوفيق ، وقد نص على ان كل المنازعات السياسية وغير السياسية التي لا يمكن تسويتها بالطرق الدبلوماسية لا بد وان تحال الى لجنة توفيق ثنائية (Conciliation) . اما الفصل الثاني فقد تناول **المنازعات القضائية** ، ونص على ان كل النزاعات ذات الصفة القانونية يجب ان تحال الى محكمة العدل الدولية الدائمة لاصدار قرارتها ، وان كان هذا النص لم يستبعد امكانية الاتفاق بين الدول الاطراف في هذه النزاعات على تسويتها بطريق التحكيم او باي اسلوب آخر من اساليب التسوية السلمية .

وتناول الفصل الثالث موضوع التحكيم Arbitration الذي راى ان تلجا اليه اطراف النزاعات اذا ما اخفق اسلوب التوفيق في تحقيق التسوية المطلوبة . ونص هذا الفصل على ان قرارات التحكيم تعتبر ملزمة لاطراف النزاع . كما تضمن هذا الفصل نصا آخر يقضي بانه اذا ما فشلت هيئة التوفيق في الوصول الى تسوية سلمية في النزاعات السياسية خلال شهر ، فان هذه النزاعات يمكن ان تحال الى محكمة تحكيم Arbitral Tribunal تتكون من خمسة اعضاء ونظام خصيصا لهذا الغرض . وكان على هذه المحكمة ان تطبق القواعد القانونية في هذه النزاعات على غرار ما تفعله محكمة العدل الدولية الدائمة في لاهاي . اما الفصل الرابع فقد تضمن عدة احكام عامة مثل اباحة انضمام الدول الى هذا النظام العام لتسوية المنازعات ، اما بشكل كامل او بشكل جزئي ، وفي حالة القبول بالعضوية الجزئية يكون من حق هذه الدول اما القبول باجراء التوفيق وحده ، او التوفيق والتسوية القضائية ، دون ان يقيدوا انفسهم بمبدا التحكيم الاجباري (Compulsory Arbitration) في كل الحالات .

---

(١٦) Ibid, p. — 265.

وقد امتدح هذا النظام العام لتسوية المنازعات الدولية بالطرق السلمية على اساس انه احسن تعبير منظم عن مبدأ التنظيم الفعالي الدولي (١٧) .

يبقى بعد ذلك ان نشير الى حقيقة جوهرية وهي ان النصوص التي اشتمل عليها ميثاق عصبة الامم ، وما انبثق عنه من معاهدات واتفاقات ، لم تكن كافية لتطبيق نظام الامن الجماعي بالفاعلية والكفاءة المطلوبتين ، وانما احتوت على ثغرات واسعة جعلت من هذا التطبيق امرا متعذرا ، ويشهد بذلك ـ كما قلنا ـ عدد من حالات العدوان التي وقعت في عهد عصبة الامم ومن اهمها : اعتداء اليابان على منشوريا ، وفشل العصبة في مساعدة الصين ، واعتداء ايطاليا على اثيوبيا ، واعتداءات هتلر المتكررة على الدول الاوروبية .

وبالاضافة الى ضعف المؤسسات التي استند عليها تطبيق الامن الجماعي في ظل عصبة الامم وعدم وجود قوة بوليسية فعالة يمكن ان تستخدمها لردع العدوان واحباطه ، كانت هنالك عدة مؤثرات اخرى هامة تتعلق في معظمها بسلوك الدول او القوى الكبرى داخل المنظمة الدولية وخارجها مما عقد تماما قدرة المنظمة على تطبيق هذا النظام بأي كيفية فعالة ، فقد انبنى سلوك هذه الدول على اعتبارات المصلحة القومية وحدها دون اعتبار ما لتأثيرات هذا السلوك على السلام الدولي ، هذا فضلا عن ازدهار الدكتاتورية المتمثلة في الفاشية الايطالية والنازية الالمانية والعسكرية اليابانية ، وهي الدكتاتوريات التي قامت على انتهاك الاخلاقيات والمواثيق الدولية ، وضربت بدستور المنظمة الدولية وكل ما يمثله من مثل وقيم عرض الحائط (١٨) .

ظهور احلاف ومحاور قوى جديدة : ان فشل عصبة الامم في ردع العدوان ومجابهته بحزم قد ترك معظم الدول امام خيارين لا ثالث لهما : اما التركيز على امكانات القوة الذاتية لكل دولة في حماية امنها القومي ، واما الانضواء تحت لواء المحالفات ومحاور القوى الجديدة للحصول على

---

(١٧) Ibid, p. — 269.

وراجع ايضا في الوقوف على تفاصيل المحاولات التي قامت بها عصبة الامم لتطبيق نظام الامن الجماعي :

Walter R. Sharp and Grayson Krik Contemporary International Politics (Farrar and Rinehart, 1944) pp. 526 — 552.

(١٨) راجع في الظروف التي احاطت بفشل عصبة الامم في تطبيق نظام الامن الجماعي :

Jack C. Plano & Robert E. Riggs, Forging World Order : The Politics of International Organization (The Mecmillan Company, New York., 1967) pp. 27 — 37.

Quincy Wright, The Sino — Japanese Dispute of 1931 — 1933 The Manchurian Crisis, in Joel Larus, From Collective Security to preventive Diplomacy, **op. cit.** pp. 91 — 108.

Sean Lester, The Far East Dispute From the Point of View of the Small States, in From Collective Security to Preventive Diplomacy, **op. cit**, pp. 118 — 125.

The End of Appeasement and after in, Walter Sharp & Grayson Kirk Contemporary International Politics, **op. cit.** pp. 655 — 684.

A.J.P. Taylor, The Abyssinian Affair and the End of Locarno, in his "The Origins of the Second World War", (Fawcett Publications, Inc., 1963) pp. 87 — 101.

V.D. Mahajan, International Politics Since 1900, **op. cit** P. 339.

الحماية التى عجزت عصبة الامم عن أن توفرهالاعضائها ، ومن امثلة هذه المحالفات ومحاور القوى التى انبثقت فى عالم ما بين الحربين العالميتين نذكر :

(١) ـ الحلف المعروف بدول الوفاق الصغير (The Little Entente Powers) : وقد تكون هذا الحلف من تشيكوسلوفاكيا ويوغسلافياورومانيا ، وكان هدفه منع تغيير الأوضاع التى خلقتها تسويات الحرب بخصوص هذه الدول ،وكان يعنى ذلك التصميم على مقاومة اى محاولة لمراجعة هذه التسويات لترضية الأطراف الاخرىغير القانعة بها . كذلك كان من بين أهداف هذا الحلف الحيلولة دون اتحاد النمسا مع المانيا . وقد حظى هذا الحلف بتأييد فرنسا من الناحيتين العسكرية والمالية . وفى الفترة بين سنتى ١٩٢٤و ١٩٢٧ دخلت فرنسا فى عدة محالفات مع قوى الوفاق الصغير . ولكن هذا الحلف بدأ يتقوض تحت ضغط عاملين يتعلق اولهما بتدهور وانهيار خطر المجر وهو الذى شد هذه الدول الى بعضها على هذا النحو ، وينصرف ثانيهما الى ضعف تأييد فرنسا للحلف وسعيها للتحالف مع دول اخرى فى اوروبا ، وهى امور افقدت الحلف فعاليته واوصلته فى النهاية الى حالة من العجز التام .

(٢) ـ الحلف الرباعى (The Four Power Pact) : وهو الذى وقع فى يوليو سنة ١٩٣٣ من كل من المانيا وفرنسا وبريطانيا وايطاليا ،والذى اقترح فكرته موسولينى على رمزى ماكدونالد رئيس وزراء بريطانيا اثناء تباحث الزعيمين حول مشكلة نزع السلاح . وكان الهدف من ورائه هو اقامة سبل للتشاور المنتظم والمستمر بين الدول الكبرى خارج اطار عصبة الامم ، وكان راى موسولينى أن الحلف كان ضروريا نظرا للحالة الشلل التى وصلت اليها العصبة بسبب اشتراط الاجماع فى موافقة الدول على القرارات الصادرة عن المنظمة الدولية . ومن ناحية اخرى فقد راى موسولينى ان قيام هتلر فى المانيا كان يحتم تعديل تسويات الصلح لصالح المانيا .

وقد ادينت فكرة هذا الحلف فى روسيا وبولندا ، كما ان فرنسا ابدت تحفظات عليها ، وكذلك فعلت بريطانيا خاصة فيما تعلق بمراجعة معاهدة الصلح لحساب المانيا النازية .

على ان الميثاق قد وقع فعلاً ، واعلنت الدول الاربع عن التزامها بنصوص ميثاق عصبة الامم وخاصة المواد ١٠ و ١٦ و ١٩ المتعلقة بالأمن الجماعى ، واكدت هذه الدول حرصها على ان تحل نزاعاتها مع بعضها بالطرق السلمية وبما يتمشى مع روح ميثاق عصبة الامم . وكانت مدة سريان هذا الحلف عشر سنوات . وكان من المفروض ان يبدا سريان هذا المفعول بعد التصديق عليه فى روما غير أن المانيا وفرنسا عادتا وامتنعتا عن التصديق على هذا الميثاق ، وبذا انهار منذ بدايته لعدم واقعيته فى مواجهة صراعات القوى واطماع النازية فى اوروبا .

(٣) ـ حلف البلقان (The Balkan Pact) : وهو الحلف الذى انشىء فى فبراير عام ١٩٣٤ من كل من رومانيا واليونان وتركيا ويوغسلافيا ، وكان الهدف منه ـ بحسب ما جاء فى ديباجته ـ تدعيم الأمن فى منطقة البلقان . وقد نص الحلف على ان تقوم هذه الدول بالضمان المتبادل لحدودها فى البلقان . كما اتفقت دول الحلف على ان تجرى المشاورات الضرورية فى الحالات التى يحدث فيها تهديد لمصالحها بالشكل الذى اشتمل عليه ميثاق الحلف . كذلك تعهدت هذه الدول بالامتناع عن الدخول فى تعهدات سياسية مع اية دولة بلقانية اخرى الا بعد الحصول على موافقة الأطراف الاخرى المتعاقدة .

وقد حظى الحلف بموافقة فرنسا فى الوقت الذى انتقدته ايطاليا . وقد ترتب على عدم انضمام كل من بلغاريا والبانيا اليه ان اصبح غير قادر على دعم استقرار منطقة البلقان وامنها . وقد ادين الحلف لضعفه منذ البداية ، وقد تسبب فى هذا الضعف عدم التقاء اهداف الدول الاطراف الداخلة فيه ، فيوغسلافيا ارادت ان تحصل على مساعدات تستخدمها ضد ايطاليا ، على حين رفضت اليونان بذل مثل هذه المساعدات ليوغسلافيا . وبالرغم من ان بلغاريا انضمت الى تحالف البلقان فى عام ١٩٣٨ ، الا ان ذلك لم يحسن من أوضاعه فى شيء .

(٤) محور برلين روما طوكيو (The Berlin - Rome - Tokyo Axis) : وهو المحور الذى ضم قوى النازية والفاشية فى المانيا وايطاليا والدكتاتورية العسكرية فى اليابان . وقد بدا المحور على شكل توقيع ميثاق ثنائى بين كل من المانيا النازية واليابان فى نوفمبر ١٩٣٦ ، وهو الذى اطلق عليه **الميثاق المعادى للكومينترن** (The Anti-Comintern Pact) . وقد نصت ديباجة هذا الميثاق على ان الغرض من عقده هو عدم تمكين قوى الشيوعية الدولية من ان تهدد استقلال الدول بما ابيح لها من ادوات وامكانات . واطلق الحلف الالمانى اليابانى هذا من موافقة الطرفين على القيام بالمشاورات الضرورية ، وابلاغ بعضهما البعض بتحركات الشيوعية الدولية ، وتنسيق مواقفهما ازاء هذه التحركات . وكان من المفروض ان يسرى مفعول الحلف لمدة خمس سنوات، يترك للدولتين بعدها النظر فى أمر تجديده .

وقد اتسعت عضوية هذا الحلف بعد نشوب الحرب العالمية الثانية ليشمل ايطاليا أيضا ، ووقع الحلف الجديد الثلاثى فى سبتمبر ١٩٤٠ واسمى بمعاهدة التعاون التى حددت مدتها بعشر سنوات . وفى تحالف المحور الجديد اعترفت الدول الاطراف بزعامة كل منها فى مناطق نفوذها وفى اطار الأوضاع الاقليمية الجديدة التى كانت تحاول دائبة ان تخلقها فى القارتين الاوروبية والآسيوية .

(٥) ـ ميثاق عدم الاعتداء السوفيتى ـ الالمانى او ميثاق مولوتوف ـ روبينتروب :

وهو الميثاق الذى وقع فجاة وبدون مقدمات تمهيدية بين الاتحاد السوفيتى والمانيا النازية فى ٢٣ اغسطس ١٩٣٩ . وهذا الميثاق املته بعض الضرورات التكتيكية المرتبطة بالاستراتيجية النازية فى أوروبا من جهة، وبالمخططات الديلوماسية السوفيتية وموازنات القوى بالمقاييس السوفيتية من جهة اخرى . وقد انتهى الميثاق بغزو المانيا النازية للاتحاد السوفيتى فى يونيو ١٩٤١ ، أى انه لم يدم الا اقل من عامين .

هذه هى بعض جوانب الصراع الدولى فى فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى ، وهو الصراع الذى قاد فى النهاية الى وقوع حرب عالمية اخرى على عكس ما كان متوقعا فى تبنى فكرة الامن الجماعى التى اعتبرت فتحا جديدا فى ميدان العلاقات الدولية والتى اقيمت عصبة الامم لتحولها الى واقع ملموس . ولقد لخص **انس كلود** حصيلة تجربة عصبة الامم فى مجال تطبيق نظام الامن الجماعى بقوله : « ان تجربة العصبة فى هذه الناحية كشفت عن اخفاقها فى الانتقال بالأمن الجماعى من فكرة نظرية الى نظام له وجود فى المجتمع الدولى . ولم يكن فشل تطبيق نظام الامن الجماعى راجعا فى الجانب الاكبر منه الى عدم استطاعة هذا النظام ان يعمل بنجاح ، وانما لان هذا النظام لم يطبق فى الواقع بطريقة تضمن نجاحه . ان المؤسسات الضعيفة التى قامت على

وقد حظى الحلف بموافقة فرنسا فى الوقت الذى انتقدته ايطاليا . وقد ترتب على عدم انضمام كل من بلغاريا والبانيا اليه ان اصبح غير قادر على دعم استقرار منطقة البلقان وامنها . وقد ادين الحلف لضعفه منذ البداية ، وقد تسبب فى هذا الضعف عدم التقاء اهداف الدول الاطراف الداخلة فيه ، فيوغسلافيا ارادت ان تحصل على مساعدات تستخدمها ضد ايطاليا ، على حين رفضت اليونان بذل مثل هذه المساعدات ليوغسلافيا . وبالرغم من ان بلغاريا انضمت الى تحالف البلقان فى عام ١٩٣٨ ، الا ان ذلك لم يحسن من اوضاعه فى شىء .

(٤) محور برلين روما طوكيو (The Berlin - Rome - Tokyo Axis) : وهو المحور الذى ضم قوى النازية والفاشية فى المانيا وايطاليا والدكتاتورية العسكرية فى اليابان . وقد بدا المحور على شكل توقيع ميثاق ثنائى بين كل من المانيا النازية واليابان فى نوفمبر ١٩٣٦ ، وهو الذى طلق عليه **الميثاق المعادى للكومينترن** (The Anti-Comintern Pact) . وقد نصت ديباجة هذا الميثاق على ان الغرض من عقده هو عدم تمكين قوى الشيوعية الدولية من ان تهدد استقلال الدول بما اتيح لها من ادوات وامكانات . واعلن الحلف الالمانى اليابانى هذا عن موافقة الطرفين على القيام بالمشاورات الضرورية ، وابلاغ بعضهما البعض بتحركات الشيوعية الدولية ، وتنسيق مواقفهما ازاء هذه التحركات . وكان من المفروض ان يسرى مفعول الحلف لمدة خمس سنوات ، يترك للدولتين بعدها النظر فى امر تجديده .

وقد اتسعت عضوية هذا الحلف بعد نشوب الحرب العالمية الثانية ليشمل ايطاليا ايضا ، ووقع الحلف الجديد الثلاثى فى سبتمبر ١٩٤٠ واسمى بمعاهدة التعاون التى حددت مدتها بعشر سنوات . وفى تحالف المحور الجديد اعترفت الدول الاطراف بزعامة كل منها فى مناطق نفوذها وفى اطار الاوضاع الاقليمية الجديدة التى كانت تحاول دائبة ان تخلقها فى القارتين الاوروبية والاسيوية .

(٥) ـ ميثاق عدم الاعتداء السوفيتى ـ الالمانى او ميثاق مولوتوف ـ روبينتروب :

وهو الميثاق الذى وقع فجاة وبدون مقدمات تمهيدية بين الاتحاد السوفيتى والمانيا النازية فى ٢٣ اغسطس ١٩٣٩ . وهذا الميثاق املته بعض الضرورات التكتيكية المرتبطة بالاستراتيجية النازية فى اوروبا من جهة ، وبالمخططات الدبلوماسية السوفيتية وموازنات القوى بالمقاييس السوفيتية من جهة اخرى . وقد انتهى الميثاق بغزو المانيا النازية للاتحاد السوفيتى فى يونيو ١٩٤١ ، اى انه لم يدم الا اقل من عامين .

هذه هى بعض جوانب الصراع الدولى فى فترة ما بعد الحرب العالمية الاولى ، وهو الصراع الذى قاد فى النهاية الى وقوع حرب عالمية اخرى على عكس ما كان متوقعا فى تبنى فكرة الامن الجماعى التى اعتبرت فتحا جديداً فى ميدان العلاقات الدولية والتى اقيمت عصبة الامم لتحولها الى واقع ملموس . ولقد لخص **انس كلود** حصيلة تجربة عصبة الامم فى مجال تطبيق نظام الامن الجماعى بقوله : « ان تجربة العصبة فى هذه الناحية كشفت عن اخفاقها فى الانتقال بالأمن الجماعى من فكرة نظرية الى نظام له وجود فى المجتمع الدولى . ولم يكن فشل تطبيق نظام الأمن الجماعى راجعاً فى الجانب الاكبر منه الى عدم استطاعة هذا النظام ان يعمل بنجاح ، وانما لان هذا النظام لم يطبق فى الواقع بطريقة تضمن نجاحه . ان المؤسسات الضعيفة التى قامت على

تطبيقه نشات وهى لا تبشر باى امل فى امكانية تحقيق هذا النظام على اى نحو فعال . ان مشروع الامن الجماعى الذى تبناه ولسون فى اعقاب الحرب ربما احرز نجاحه الأكبر فى ميدان الايديولوجية النظرية ، ولكنه منى بالفشل الذريع على ايدى الدوائر التى كان بيدها رسم السياسات واتخاذ القرارات » (١٩) .

(ب) ـ تطبيق نظام الامن الجماعى فى ظل منظمة الامم المتحدة :

١ ـ تفاؤل وحذر: لقد اعطت الحرب العالمية الثانية الفرصة لمراجعة الجهود والمحاولات التى بذلها المجتمع الدولى فى ظل عصبة الامم لترويض استخدام القوة فى العلاقات الدولية ، وهى الجهود التى تبلورت كما اشرنا فى تحليلنا السابق ، فى شكل نظام عالمى للامن الجماعى ، او هذا على الأقل هو ما حاولت عصبة الامم ان تفعله فى عالم ما بعد الحرب العالمية الاولى . ثم انعكست هذه الجهود الجديدة بعد الحرب العالمية الثانية فى انشاء الامم المتحدة بما تضمه من مؤسسات تقوم على تطبيق نظام الامن الجماعى على امل ان تقدر هذه المنظمة العالمية الجديدة على ممارسة مسئولياتها فى هذا الصدد بفعالية اكبر .

والواقع ان الاتجاهات التى ظهرت خلال المباحثات والاتصالات التى جرت لانشاء الامم المتحدة كانت كلها تعبر عن رغبة عامة فى تقوية المؤسسات التى يقوم عليها تطبيق نظام الامن الجماعى ، وخاصة ما اتصل منها بقوة التنفيذ الجبرى ضد مصادر العدوان فى المجتمع الدولى ، وذلك فى محاولة لتجنب نواحى الضعف التى غلبت على هذا النظام فى ظل عصبة الامم ، وهو النظام الذى قيل فى وصفه انه كان بلا اسنان تجعله موضع احترام من دول العالم المختلفة .

وهذه الاتجاهات الدولية المجندة لدعم نظام الامن الجماعى باقصى ما يمكن بذله من طاقات دولية ، ظهرت اوضح ما تكون خلال الدورات الافتتاحية لمؤتمر **سان فرنسيسكو** حيث ركزت كل الدول تقريباً على معنى واحد ، وهو انه اذا **اريد لنظام الامن الجماعى ان يثبت وجوده ويحقق الاهداف المعلقة عليه ، فان ذلك كان يتطلب منطقياً وبالضرورة اقامة منظمة عالمية تستخدم القوة فى دعم السلام الدولى كلما حتمت الضرورات ذلك** . ومن امثلة ذلك قول جوزيف بيك ممثل دولة لكسمبورج فى مؤتمر سان فرنسيسكو : « ان شعوب العالم لن تغتفر لقادتها اى محاولة من جانبهم للعودة الى اتباع سياسات توازن القوى التى ستقود حتماً الى سباق جديد وحاد للتسلح ، مما سيورطنا فى حرب عالمية جديدة . ان حماية السلام الدولى لا يمكن ان تتوفر الا من خلال اقامة نظام قوى وفعال للامن الجماعى ، وان ما نامل فيه ونحن بصدد ارساء دعائم هذا النظام هو ان نضع تحت تصرفه كل ما يستلزمه من امكانات القوة المسلحة حتى نضمن الاحترام الدولى الكامل للقرارات والالتزامات التى يضطلع بها » (٢٠) .

ونظام الامن الجماعى بالشكل الذى صممه واورده ميثاق سان فرنسيسكو جعل كثيراً من الدول تعتقد انه قد امكنه فعلا ان يتلافى جوانب الضعف التى عانى منها تطبيق هذا النظام فى ظل عصبة الامم . نذكر فى هذا الخصوص ما كان قد صرح به **جوزيف بول بونكور** فى الخطاب الذى

---

(١٩) Inis Claude, Power & International Relations, op. cit. p — 155.

(٢٠) Ibid, p. 157.

القاه امام مؤتمر سان فرنسيسكو في جلساته الختامية حين قال : « ان المنظمة الدولية من الآن فصاعداً لن تكون في موقف عدم الاستعداد العسكري ضد مثيري الشغب والعدوان في المجتمع الدولي ، وهذا هو الحدث التاريخي العظيم الذي امكن لمؤتمر سان فرنسيسكو ان ينجزه » (٢١) . وهو نفس الاعتقاد الذي عبر عنه ايضاً **جان سمتس** رئيس الوفد الأمريكي في مؤتمر سان فرنسيسكو حين قال عن ميثاق الامم المتحدة « انه يسلح السلام بالاسنان اللازمة ، كما انه يخلق جبهة عريضة من الدول المحبة للسلام في مواجهة اي مصدر محتمل للعدوان . ان الميثاق قد امكنه ان يخلق كذلك جبهة موحدة من الدول الكبرى التي تساندها وتؤازرها قوة الدول الصغرى ايضاً . ان من اهم الانجازات التي استطاع ان يحققها الميثاق هو انه قد اوجد شكلاً فعالاً من اشكال التنظيم والادارة المركزية للقوة الجماعية التي توفرها الدول لحماية السلام » (٢٢) .

وبالرغم من هذا التفاؤل الذي شاب اتجاهات الدول من نظام الأمن الجماعي بالكيفية التي حاولت الامم المتحدة ان تحققها ، فان ثمة حقيقة حيوية تمخضت عنها اعمال مؤتمر سان فرنسيسكو ، وهي الاعتقاد العام في صعوبة ـ ان لم يكن في استحالة ـ خلق نظام للأمن الجماعي يستطيع ان يردع التهديدات التي تصدر عن الدول الكبرى ضد السلام الدولي . وقد بنيت تصورات الدول التي شاركت في مؤتمر سان فرنسيسكو على افتراض ثبت فيما بعد خطؤه او بالاحرى عدم واقعيته ، وهو ان الدول الكبرى ستظل تعمل في جو من التفاهم والوفاق ـ كما كان الحال في وقت الحرب ـ لكي توفر للأمن الجماعي الفعالية المطلوبة . ولكن تطور اوضاع الحرب الباردة بين الكتلتين ، وسوء استعمال **حق الفيتو** في مجلس الامن اثبت القصور الواضح في هذه التصورات والافتراضات .

والحقيقة ان فلسفة منح حق الفيتو للدول الكبرى الدائمة في المجلس الامن ، تركزت في انه كان من الافضل ان يتعرقل عمل مجلس الامن من ان تتفق غالبية الدول في المجلس على اتخاذ قرار او ترتيب معين لا توافق عليه دولة كبرى ، لان الاحتمال الارجح في مثل هذه الحالة ان هذه الدولة المعارضة ستلجأ في مواجهة هذا الوضع الى اتخاذ اجراءات مضادة الى درجة قد تورط المجتمع الدولي كله في صراع بغير حدود . وهذا التبرير الكامن وراء اعطاء الدول الكبرى حق الفيتو كان موضع تأييد من جانب دول كثيرة ، فمثلاً كان من رأي الهند ان حق الفيتو هو ضمانة لكل الدول تحول دون تورطها في حرب ضد احدى الدول الكبرى باسم الامم المتحدة (٢٣) .

ومن هذا كله يمكن القول بأن من الامور التي كانت موضع اتفاق في مؤتمر سان فرنسيسكو عند صياغة ميثاق الامم المتحدة ، تفادي اخضاع الدول الكبرى لأي ترتيب من ترتيبات القوة الجماعية ، او بمعنى آخر عدم استخدام القوة المشتركة للمجتمع الدولي ضد اي واحدة من هذه

---

(٢١) Ibid, pp. 157 — 158.

(٢٢) Ibid, p. 158.

(٢٣) India and the United Nations, Report of a Study Group set up by the Indian Council of World Affairs, (the Carnegie Endowment of International Peace, New York), p. 33.

الدول الكبرى . وعلى هذا ، وكما يقول خبراء العلاقات الدولية والتنظيم الدولي ، فان ترتيبات الأمن الجماعي التي استحدثتها الامم المتحدة كانت موجهة أولاً وبالدرجة الاولى ضد الدول التي تهدد السلام العالمي ، من غير الدول الكبرى ، وذلك في الحالات التي يمكن فيها للدول الكبرى ان توحد جهودها وتنسق امكاناتها في مواجهة تلك المصادر التي يأتي منها التهديد بالعداوة (٢٤) . ومن هنا فان نظام الأمن الجماعي بشكله هذا لم يكن الا نظاماً محدوداً في اساسه وفي نطاق تطبيقه، وهو ايضاً السبب الذي أدى الى انتشار الاحلاف العسكرية ومواثيق الدفاع المشترك في عالم ما بعد الحرب (٢٥) .

---

(٢٤) وأيضاً Inis Claude op. cit., p. 162.
V. Mahajan, op. cit., P. 341.

(٢٥) من امثلة هذه الأحلاف والترتيبات الدفاعية الاقليمية :

١ ـ ميثاق ريو Rio Pact او معاهدة المساعدة المتبادلة بين الدول الامريكية الذي وقع في ريو دي جانيرو عام ١٩٤٧ خلال انعقاد مؤتمر الدول الأمريكية الخاص ببحث وسائل دعم السلام في القارة الامريكية . وقد اشتملت عضوية ميثاق ريو على كل من الولايات المتحدة وكوبا وهندوراس والمكسيك وجواتيمالا والسلفادور ونيكاراجوا وهايتي وجمهورية الدومينكان وكوستاريكا وبنما وفنزويلا والاكوادور وكولومبيا وبيرو وبوليفيا وباراجواي والبرازيل وشيلي والارجنتين واورجواي . وقد نصت ديباجة الميثاق على أن الهدف من عقده هو كفالة السلام لكل الدول الامريكية من خلال تقديم المساعدات الضرورية لأي دولة تتعرض لخطر الاعتداء عليها من الخارج . كما ان الدول الاطراف في الميثاق اعلنت نبذها وادانتها للحرب كأداة للسياسة القومية وتعهدت بالامتناع من استخدام القوة او التهديد باستخدامها في علاقاتها الدولية تمشياً مع نصوص ميثاق الامم المتحدة .

٢ ـ معاهدة حلف شمال الاطلنطي : The North Atlantic Treaty Organization وهي المعاهدة التي وقعت في ابريل ١٩٤٩ في واشنطون من كل من الولايات المتحدة وكندا وبلجيكا والدانيمارك وفرنسا وأيسلندة وايطاليا ولكسمبورج وهولندا والنرويج والبرتغال والمملكة المتحدة ، ثم انضمت اليها تركيا واليونان في عام ١٩٥٢ ، وجمهورية المانيا الاتحادية في عام ١٩٥٥ بعد التوقيع على معاهدة اتحاد غرب اوروبا . وحلف الاطلنطي هو اكبر وافخم تنظيم عسكري للدفاع عن امن العالم الغربي ، ونطاق منطقة دفاع الحلف امريكا الشمالية واقاليم الدول الاوروبية الداخلة فيه ، والجزر الواقعة في منطقة الاطلنطي شمال مدار السرطان والتي يمتد اليها اختصاص اي من الدول الحليفة ، وكذلك السفن والطائرات التابعة لأي من هذه الدول في تلك المنطقة .

٣ ـ معاهدة حلف جنوب شرقي آسيا : South East Asia Treaty Organization او حلف مانيلا الذي وقع في سبتمبر ١٩٥٤ ويضم كلاً من الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا واستراليا ونيوزيلندة والباكستان وتايلاند والفلبين . والمنطقة التي يشملها دفاع الحلف هي منطقة جنوب شرقي آسيا ومنطقة جنوب غربي الباسفيكي .

٤ ـ منظمة المعاهدة المركزية : Central Treaty Organization او حلف بغداد سابقاً ، وقد وقع الحلف في ابريل ١٩٥٥ وكان يتكون من بريطانيا وتركيا والعراق والباكستان وايران ، ثم انضمت اليه الولايات المتحدة فيما بعد . ولكن بعد قيام ثورة ١٤ يوليو ١٩٥٨ في العراق واعلانها انسحاب العراق من حلف بغداد تغير اسم الحلف الى منظمة المعاهدة المركزية . وهذا الحلف يتركز نشاطه في منطقة الشرق الاوسط .

٥ ـ حلف وارسو Warsaw Pact وهو الاداة الرئيسية للدفاع من الاتحاد السوفيتي وحلفائه في كتلة شرق اوروبا ، وقد ظهر الى حيز الواقع في ١٤ مايو ١٩٥٥ كبديل لمعاهدات التحالف الثنائية بين الاتحاد السوفيتي ودول شرق اوروبا . وهي المعاهدات التي وقع معظمها خلال المراحل النهائية للحرب العالمية الثانية .

والى جانب الاحلاف والنظمات الدفاعية المتعددة الاطراف التي اقامها الغرب في اوروبا وآسيا والشرق الاوسط، فقد ابرمت الولايات المتحدة سلسلة من المواثيق الدفاعية الثنائية مع عدد آخر من دول العالم ومن امثلتها : المعاهدة

←

٢ ـ نظام الأمن الجماعي في نصوص الميثاق :

ان الاسس التي ارساها الميثاق لنظام الأمن الجماعي قد ورد ذكرها كلها في الباب السابع الذي خصص بالكامل لكل ما يتعلق بالتهديدات الموجهة ضد السلام الدولي ، والافعال العدوانية التي ترتكبها الدول ضد بعضها البعض. وتورد أحكامها فيما يلي :

المادة التاسعة والثلاثون : « يقرر مجلس الأمن ما اذا كان قد وقع تهديد للسلم او اخلال به أو كان ما وقع عملا من اعمال العدوان ، ويقدم في ذلك توصياته او يقرر ما يجب اتخاذه من التدابير طبقا لأحكام المادتين ٤١ و ٤٢ لحفظ السلم والأمن الدولي أو اعادته الى نصابه » .

المادة الاربعون : « منعا من تفاقم الموقف ، لمجلس الامن قبل ان يقدم توصياته او يتخذ التدابير المنصوص عليها في المادة ٣٩ ، ان يدعو المتنازعين للاخذ بما يراه ضروريا أو مستحسنا من تدابير مؤقتة ، ولا تخل هذه التدابير المؤقتة بحقوق المتنازعين ومطالبهم او بمراكزهم ، وعلى مجلس الامن ان يدخل في حسبانه عدم أخذ المتنازعين بهذه التدابير المؤقتة » .

المادة الحادية والاربعون : « لمجلس الامن أن يقرر ما يجب اتخاذه من التدابير التي لا تتطلب استخدام القوات المسلحة لتنفيذ قراراته ، وله ان يطلب الى اعضاء الامم المتحدة تطبيق هذه التدابير ، ويجوز أن يكون من بينها وقف الصلات الاقتصادية والمواصلات الحديدية والبحرية والجوية والبريدية والبرقية واللاسلكية وغيرها من وسائل المواصلات وقفا جزئيا او كليا وقطع العلاقات الدبلوماسية » .

المادة الثانية والاربعون : « اذا رأى مجلس الامن ان التدابير المنصوص عليها في المادة ٤١ لا تفي بالغرض أو ثبت انها لم تف به ، جاز له أن يتخذ بطريق القوات الجوية والبحرية والبرية من الاعمال ما يلزم لحفظ السلم والامن الدولي او لاعادته الى نصابه ، ويجوز ان تتناول هذه الاعمال المظاهرات والحصر Blockade والعمليات الاخرى بطريق القوات الجوية او البحرية او البرية التابعة لاعضاء الامم المتحدة » .

وتنص المادة الثالثة والاربعون على الامور التالية :

(١) يتعهد جميع أعضاء الامم المتحدة في سبيل المساهمة في حفظ السلم والامن الدولي ان يضعوا تحت تصرف مجلس الامن ـ بناء على طلبه وطبقا لاتفاق أو اتفاقات خاصة ـ ما يلزم من القوات المسلحة والمساعدات والتسهيلات الضرورية لحفظ السلم والامن الدولي .

→ الامريكية الاسبانية في عام ١٩٥٤ التي اعطت الولايات المتحدةموجبها حق اقامة القواعد الجوية والبحرية في الاراضي الاسبانية في مقابل حصول اسبانيا على بعض المعدات العسكرية الامريكية ، وحددت مدة سريان المعاهدة بعشرين عاما ، والمعاهدة التي عقدتها امريكا مع كوريا الجنوبية في عام ١٩٥٣ والتي تعهدتا فيها بالمساعدة المتبادلة في حالة وقوع اعتداء على اي منهما في منطقة الباسفيك ، والمعاهدة الامريكية الصينية (الصين الوطنية) في عام ١٩٥٤ وبمقتضاها تعهدت امريكا بالدفاع عن فرموزا وجزر البسكادور ضد اي تهديد من جانب الصين الشيوعية ، والمعاهدة الامريكية اليابانية التي عقدت مع اليابان في عام ١٩٥١ ثم جددت في عام ١٩٦٠. ومعاهدة الانزوس Anzus Treaty التي عقدتها الولايات المتحدة مع كل من استراليا ونيوزيلندا في عام ١٩٥١ للدفاع عن منطقة الباسفيك .

راجع في ذلك ايضا : Kurt London, To Have and to Hold : Problems of Security "in his", The Permanent Crisis", (Blaisdell Publishing Company, Mass, 1968) pp. 86—120).

Alliances for Regional Security, in "Forging World Order", by Jack Plano & Robert Riggs, op. cit. pp. 279—312.

(٢) يجب أن يحدد ذلك الاتفاق أو تلك الاتفاقات عدد هذه القوات وأنواعها ومدى استعدادها وأماكنها عموما ونوع التسهيلات والمساعدات التي تقدم .

(٣) تجرى المفاوضة في الاتفاق أو الاتفاقات المذكورة بأسرع ما يمكن بناء على طلب مجلس الأمن ، وتبرم بين مجلس الأمن وبين أعضاء الأمم المتحدة أو بينه وبين مجموعات من أعضاء الأمم المتحدة ، وتصدق عليها الدول الموقعة وفق مقتضيات أوضاعها الدستورية .

المادة الرابعة والأربعون : « إذا قرر مجلس الأمن استخدام القوة فانه قبل أن يطلب من عضو غير ممثل فيه تقديم القوات المسلحة وفاء بالالتزامات المنصوص عليها في المادة الثالثة والأربعين ، ينبغي له أن يدعو هذا العضو إلى أن يشترك إذا شاء في القرارات التي يصدرها فيما يختص باستخدام وحدات من قوات هذا العضو المسلحة » .

المادة الخامسة والأربعون : « رغبة في تمكين الأمم المتحدة من اتخاذ التدابير الحربية العاجلة يكون لدى الأعضاء وحدات جوية أهلية يمكن استخدامها فورا لأعمال القمع الدولية المشتركة ، ويحدد مجلس الأمن قوة هذه الوحدات ومدى استعدادها والخطط لأعمالها المشتركة ، وذلك بمساعدة لجنة أركان الحرب وفي الحدود الواردة في الاتفاق أو الاتفاقات الخاصة المشار إليها في المادة الثالثة والأربعين » .

ونصت المادة السادسة والأربعون على أن مجلس الأمن « تساعده في ذلك لجنة أركان الحرب ، هو الذي يتولى وضع الخطط اللازمة لاستخدام القوة المسلحة ، وقد تولت المادة السابعة والأربعون شرح الكيفية التي تشكل بها لجنة أركان الحرب وتحليل مسئولياتها على النحو التالي :

(١) ــ تشكل لجنة من أركان الحرب تكون مهمتها أن تسدى المشورة والمعونة إلى مجلس الأمن وتعاونه في جميع المسائل المتصلة بما يلزمه من حاجات لحفظ السلم والأمن الدولي ولاستخدام القوات الموضوعة تحت تصرفه وقيادتها ولتنظيم التسليح ونزع السلاح بالقدر المستطاع .

(٢) ــ تشكل لجنة أركان الحرب من رؤساء أركان حرب الأعضاء الدائمين في مجلس الأمن أو من يقوم مقامهم ، وعلى اللجنة أن تدعو أي عضو في الأمم المتحدة من الأعضاء غير الممثلين فيها بصفة دائمة للاشتراك في عملها إذا اقتضى حسن قيام اللجنة بمسئولياتها أن يساهم هذا العضو في عملها .

(٣) ــ لجنة أركان الحرب مسئولة تحت إشراف مجلس الأمن عن التوجيه الاستراتيجي لأية قوات مسلحة موضوعة تحت تصرف المجلس .

(٤) ــ للجنة أركان الحرب أن تنشئ لجانا فرعية إقليمية إذا خولها ذلك مجلس الأمن وبعد التشاور مع الوكالات الإقليمية صاحبة الشأن .

المادة الثامنة والأربعون : « الأعمال اللازمة لتنفيذ قرار مجلس الأمن لحفظ السلم والأمن الدولي يقوم بها جميع أعضاء الأمم المتحدة أو بعض هؤلاء الأعضاء وذلك حسبما يقرره المجلس . كما نصت هذه المادة على أن يقوم أعضاء الأمم المتحدة بتنفيذ القرارات المتقدمة مباشرة وبطريق العمل في الوكالات الدولية المتخصصة التي يكونون أعضاء فيها » . وأكدت المادة التاسعة والأربعون « أعضاء الأمم المتحدة يتضافرون في تقديم المعونة المتبادلة لتنفيذ التدابير التي قررها مجلس الأمن » .

ثم ذكرت المادة الخمسون « إذا ما اتخذ مجلس الأمن ضد أية دولة تدابير منع أو قمع فإن لكل دولة أخرى ــ سواء أكانت من أعضاء الأمم المتحدة أم لم تكن ــ تواجه مشاكل خاصة تنشأ عن تنفيذ هذه التدابير ، الحق في أن تتذاكر مع مجلس الأمن بصدد حل هذه المشاكل » .

المادة الحادية والخمسون : « ليس في ميثاق الأمم المتحدة ما يضعف أو ينتقص الحق الطبيعي للدول فرادى أو جماعات ، في الدفاع عن أنفسهم إذا اعتدت قوة مسلحة على أحد أعضاء الأمم المتحدة ، وذلك إلى أن يتخذ مجلس الأمن التدابير اللازمة لحفظ السلم والأمن الدولي ، والتدابير التي اتخذها الأعضاء استعمالا لحق الدفاع عن النفس تبلغ إلى المجلس فورا ، ولا تؤثر تلك التدابير بأي حال فيما للمجلس ــ بمقتضى سلطته ومسئولياته المستمدة من أحكام الميثاق ــ من الحق في أن يتخذ في أي وقت ما يرى ضرورة لاتخاذه من الأعمال لحفظ السلم والأمن الدولي أو إعادته إلى نصابه » .

والحقيقة ان المادتين ٤٣ ، ٤٥ قد اعتبرتا تدعيما ضخما لنظام الامن الجماعي في ظل الامم المتحدة عنه في زمن عصبة الامم . وان كانت المادة ٤٣ بالذات قد أصبحت موضع مجادلات عنيفة ومستمرة من قبل الدول الكبرى ، ولم يمكنها ان تصل الى اتفاق عام بشأنها . وقد انحصرت نقطة الخلاف الرئيسية بخصوص المادة ٤٣ حول تحديد حجم ونوعية القوات التي يتعين على الدول الكبرى ان تضعها تحت تصرف مجلس الامن . وقد اتضحت خطورة هذا الخلاف من واقع ما كان قد اتفق عليه اثناء التحضير لميثاق الامم المتحدة وهو ان الدول الكبرى ذات المقاعد الدائمة في مجلس الامن ستتحمل العبء الاكبر في توفير هذه القوة تأكيدا لسلطة القمع التي سيمارسها المجلس في ردع التهديدات الموجهة ضد السلام الدولي .

٢ ـ المشكلات التي احاطت بتطبيق نظام الامن الجماعي الذي نص عليه الميثاق :

(أ) عند التطبيق ثارت عدة تساؤلات ملحة لم تجد اجابات قاطعة عليها ، ومن بينها على سبيل المثال : **ما هي القوة التي يجب ان تكون عليها الذراع العسكرية للامم المتحدة ..؟ وما هي طبيعة الدور الذي ستقوم به القوة العسكرية ، وتحت اي ظروف ، وضد من سيوجه استخدامها ..؟ وما** هي الكيفية التي يتم بها تحديد **ذلك القدر من القوة العسكرية الذي يتناسب مع طبيعة وحجم التهديد الذي يواجهه السلام الدولي ..؟**

انقسمت مواقف الدول الكبرى حول هذه النقاط الجوهرية فلم ير الاتحاد السوفيتي مبررا للاحتفاظ بقوة عسكرية كبيرة تحت تصرف الامم المتحدة ، وكان من معيدي ضغط هذه القوة الى الحد الادنى الضروري . وقد شارك الاتحاد السوفيتي في اتجاهه هذا كل من بريطانيا والصين وفرنسا ، بينما اختلفت عنهم الولايات المتحدة ، ويظهر ذلك جليا من التقديرات التي اجرتها كل واحدة من الدول الكبرى حول ما تعتقد انه الحجم المناسب لهذه القوة العسكرية الدولية ، وهي التقديرات التي قدمت الى الامم المتحدة في عام ١٩٤٧ . ففي هذه التقديرات اقترحت الولايات المتحدة ان تتألف هذه القوة من ثلاثة الاف وثمانمائة طائرة ، بينما اقترحت الدول الاربع الكبرى الا يتجاوز عدد هذه الطائرات الفا ومائتين وخمسا وسبعين طائرة . وفي مجال القوات البرية اقترحت الولايات المتحدة الا يقل حجم القوة البرية الدولية عن عشرين فرقة ، على حين تراوحت تقديرات الدول الاربع الاخرى بين ثمان وست عشرة فرقة ، واقترحت الولايات المتحدة ان تزود هذه القوة الدولية بتسعين غواصة بينما لم يزد اقتراح الدول الاخرى عن اثنتي عشرة غواصة . وبينما اقترحت الولايات المتحدة ان يضاف الى هذه القوة اربع وثمانون مدمرة ، لم تر الدول الاخرى مبررا لان يزيد عدد هذه المدمرات عن اربع وعشرين مدمرة (٢٦) .

وقد انبنى منطق الاتحاد السوفيتي في هذه المشكلة على ان هزيمة دول المحور في الحرب قد الغت المبرر للاحتفاظ بقوات كبيرة في حوزة الامم المتحدة . كما ان الدخول في مباحثات للاتفاق حول نزع السلاح ، قد اضعف هو الآخر من الحاجة الى وضع قوات كبيرة تحت تصرف مجلس الامن . وربما كان هذا الاتجاه السوفيتي اقرب في مضمونه الى الاتجاه العام الذي كان يسيطر على مؤتمر سان فرنسيسكو ، وهو ان استخدام مثل هذه القوة الدولية المشتركة لن يكون ممكنا بحال ضد

---

(٢٦) Year Book of the United Nations 1947 — 1948, p.495.

اى من الدول الكبرى ، وهذا بعكس الاتجاه الامريكى الذى اعتقد امكانية استخدام هذه القوة ضد اى دولة تهدد السلام ، بما فيها الدول الكبرى نفسها ، ومن هنا كان الموقف الأمريكى يمثل اتجاه الاقلية فى المؤتمر .

اما النقطة الرئيسية الاخرى التى اثارت الجدل حول تفسير مضمون المادة ٤٣ من الميثاق ، فكانت متعلقة بكيفية تكوين القوات التى تقدمها الدول الكبرى لمجلس الأمن ، فالاتحاد السوفيتى كان من انصار المبدأ الذى يدعو الى تشكيل هذه القوات على اساس قاعدة التكافؤ او المساواة بين هذه الدول ، اى انه كان على كل واحدة من الدول الكبرى ان تقدم قواته تتطابق تماما فى حجمها وتركيبها مع تلك التى تقدمها الدول الاخرى . ولكن الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا والصين اختلفت مع الاتحاد السوفيتى فى هذا الموضوع . فهذه الدول برغم انها وافقت على مبدا التكافؤ او المساواة فى حجم القوات التى تقدمها كل واحدة من الدول الكبرى لمجلس الامن الا انها رات ان يترك امر تحديد عناصر هذه القوة ـ برا وبحرا وجوا ـ بحسب ظروف كل دولة على حدة ، غير ان الاتحاد السوفيتى التزم بموقفه ولم يحد عنه .

وفى الواقع ان كلا من وجهتى النظر السابقتين قد استندت على بعض الحجج والتبريرات المنطقية . فوجهة النظر الامريكية التى شاركتها فيها بريطانيا وفرنسا والصين ـ انبنت على أساس انه كان من الافضل ان تترك مسئولية تحديد عناصر القوة التى تقدمها كل دولة كبرى لها شخصيا ، دون التزام مسبق بشىء قد لا يكون متاحا لديها امكانية توفيره فى الوقت المناسب . او بمعنى آخر ، فان وجهة النظر هذه رات فى مرونة التشكيل عنصرا من عناصر الايجابية والواقعية ، بعكس ما اذا تم التقيد بالتزام معين ثم ثبتت فيما بعد صعوبة الوفاء به . اما وجهة النظر السوفيتية فقد صدرت من الاعتقاد بأن هذا التشكيل المتكافىء او المتماثل من قبل الدول الكبرى كان شرطا اساسيا لقدرة مجلس الامن على الأداء الكفء لمسئولياته فى موضوع الأمن الجماعى بالشكل الذى بينه دستور المنظمة الدولية . كما رات فى اختلاف عناصر القوات التى تقدمها الدول الكبرى ، داعيا من دواعى اضعاف المفعول النهائى لهذه القوة الدولية المشتركة وترك الأمر كله معلقا على ارادة الدول دون التزامها بشىء محدد ازاء الامم المتحدة .

ولم ينحصر عدم الاتفاق بين الدول الكبرى حول كيفية تنفيذ المادة ٤٣ فى الاعتبارات التى اسلفنا ذكرها ، وانما تعداه الى عدد من النقاط الاخرى التى من بينها مثلا ، ان الاتحاد السوفيتى اعترض على ما دعته اليه الدول الكبرى الاخرى من امكانية وضع قوات تابعة للامم المتحدة فى قواعد خارج الدول التى تتبعها هذه القوات . كما انه ابدى تحفظاته على النص الذى كان يطلب المساعدة العسكرية بشكل اجبارى من بعض الدول وفاء بالتزاماتها تجاه مجلس الأمن فى موضوع الأمن الجماعى . وفضلا عن هذا وذاك ، فقد دعا الاتحاد السوفيتى للعمل على ضمان انسحاب القوات الدولية التى تستخدم فى ردع العدوان وعودتها الى الدول التى تتبعها بعد انجازها لمهامها فى غضون مدة زمنية محددة ، واصر على انه لايمكن استبقاء هذه القوات بحال من الأحوال ، الا اذا صدر قرار فى مجلس الأمن بضرورة هذا الاستبقاء من اجل السلام والأمن الدوليين .

يتضح من هذا كله كيف ان الدول الكبرى لم تستطع ان تتفق فيما بينها على التدابير

الاساسية المتعلقة بانشاء قوة دولية فعالة يمكن استخدامها بواسطة مجلس الأمن فى الظروف التى يقع فيها العدوان ضد اى دولة عضو فى المنظمة الدولية (٢٧) .

(ب) ـ الجمعية العامة واصدار توصية « الاتحاد من اجل السلام » : لقد ترتب على هذه المشكلات والاختلافات ـ التى اوجزنا بعضا منها ـ ان مجلس الأمن قد اصبح غير قادر على ان يقوم بأى دور فعال فى تنفيذ نظام الأمن الجماعى بالشكل الذى تخيله واضعو ميثاق الامم المتحدة فى مؤتمر سان فرنسيسكو ، وقد عقدت الامر كله وزادته سوءا على سوء ، اساءة استخدام حق الفيتو من قبل بعض الدول الكبرى بطريقة عرقلت عمل المجلس وكادت تصل به الى وضع من العجز والشلل التامين .

ومن ناحية اخرى لم تكن الجمعية العامة للامم المتحدة مؤهلة للاضطلاع بهذا الدور الذى اصبح من المتعذر على مجلس الأمن أن يمارسه وسط صراعات ومناورات الدول الكبرى ذات المقاعد الدائمة فيه . بيد ان قيام الحرب الكورية فى عام ١٩٥٠ قد أوضح الحاجة الى ضرورة مراجعة نظام الأمن الجماعى والبحث عن وسائل يمكن من خلالها تدعيمه على نحو او آخر . وكان التوصل الى اصدار **توصية الاتحاد من اجل السلام** (Unity for Peace Resolution) فى ٣ نوفمبر ١٩٥٠ احدى نقاط التحول البارزة فى هذا الخصوص . وكان الهدف من اقرار هذه التوصية تمكين الجمعية العامة للامم المتحدة من الوصول الى قرار حول الموضوعات العاجلة التى قد تتطلب تطبيق بعض الجزاءات وذلك فى حالة تعذر الاتفاق على اصدار مثل هذه القرارات فى مجلس الأمن بتأثير الفيتو ، ففى مثل هذه الحالات تدعى الجمعية العامة الى الانعقاد فى ظروف اربع وعشرين ساعة بناء على دعوة من مجلس الأمن (باغلبية سبعة من اعضائه) او بطلب من اغلبية الدول الاعضاء فى الامم المتحدة .

وتكون الجمعية العامة حرة فى عمل التوصيات التى قد تطلب فيها من الدول الاعضاء اتخاذ عمل جماعى ، بما فى ذلك استخدام القوة المسلحة حينما تكون هناك ضرورة لذلك ، والجزاءات التى توقع فى الجمعية العامة تنفيذا لتوصية الاتحاد من اجل السلام ، تنفذ بطريقة اختيارية Voluntarily ، على اعتبار ان سلطة الجمعية العامة هى سلطة اقتراح وليست سلطة اصدار قرارات لها صفة الالزام .

وقد دعت توصية الاتحاد من اجل السلام (ضمن ما دعت اليه) لانشاء **لجنة مراقبة للسلام** (Peace Observation Commission) تتكون من اربع عشرة دولة تمثل فيها الدول الخمس الدائمة فى مجلس الأمن ، وتكون مهمة اللجنة التحرك دون ابطاء الى مناطق التوتر والاضطراب التى تشكل تهديداً للسلام والأمن الدوليين ، والعمل بصفة مراقبين لتطورات الأحداث والابلاغ عنها للمنظمة الدولية . وهذه اللجنة لم يقدر لها ان تعمل سوى مرة واحدة فقط حين ارسلت الى مناطق الحدود الشمالية لليونان لتحل محل لجنة الامم المتحدة الخاصة فى البلقان . ثم انهى عمل هذه اللجنة بناء على طلب من اليونان فى اغسطس سنة ١٩٥٤ . وفى مايو ١٩٥٤ طالبت تايلاند بارسال لجنة مراقبة السلام لتراقب ما يحدث على حدودها مع كمبوديا ولاوس غير ان هذا الطلب رفض فى مجلس الأمن ، ولم تشأ تايلاند ان تنقله الى الجمعية العامة .

---

(٢٧) Lester B. Pearson, Force For U.N., in The United Nations Political System, edited by David A. Kay (John Wiley & Sons, Inc.) New York, 1967) p. 194.

كذلك تضمنت توصية « الاتحاد من اجل السلام » انشاء لجنة للتدابير الجماعية (Collective Measures Committe) لبحث ودراسة الوسائل التى يمكن تطبيقها لدعم قوة المؤسسات القائمة على تطبيق نظام الأمن الجماعى . بل ان **هذه التوصية قد طالبت كل دولة عضو في الامم** المتحدة بأن تحتفظ بجزء من قواتها المسلحة يكون جاهزاً للاستعمال كوحدات تابعة للامم المتحدة اذا ما دعت الحاجة الى ذلك . كما نصت التوصية المذكورة على انشاء لجنة من الخبراء العسكريين يصدر بتشكيلها قرار من السكرتير العام للامم المتحدة وتكون وظيفتها استشارية .

وقد انشئت بالفعل لجنة التدابير الجماعية وامكن لها ان تطور بعض المبادىء التى استهدفت فى الاساس دعم تطبيق نظام الامن الجماعى من خلال الجمعية العامة وفى الوقت نفسه طالب السكرتير العام للامم المتحدة الدول الأعضاء بأن تجرى مسحا لامكانياتها حتى يمكنها تحديد حجم وطبيعة المشاركة العسكرية التى ستقوم بتقديمها للمنظمة الدولية . ولكن درجة الاستجابة لهذا النداء كانت صدمة مخيبة للآمال ، اذ ان سبعا وثلاثين حكومة فقط هى التى عنيت بالرد ، وأبدت خمس عشرة حكومة منها تجاوبا محدودا ، على حين ان ثمانى حكومات اعربت عن عدم استعدادها للمشاركة بحال فى اى من هذه التدابير الجماعية **التى اقترحتها اللجنة** ، واكتفت احدى عشرة حكومة باعلان استعدادها للمشاركة ولكن فى أضيق الحدود الممكنة ، وكان **لهذه الاتجاهات السلبية اكبر الأثر** فى تجميد لجنة التدابير الجماعية ، حتى انتهى الامر كله **بتصفية أعمالها فى نوفمبر ١٥٤** (٢٨) .

وقد ظلت توصية « الاتحاد من اجل السلام » فى الاطار النظرى البحت لمدة ست سنوات تقريبا حتى حدوث أزمة السويس فى عام ١٩٥٦ حيث امكن للجمعية العامة للامم المتحدة ان تتدخل وتثبت وجودها فى هذه الأزمة الدولية الخطيرة . والذى حدث فى ذلك الوقت هو ان الجمعية العامة دعيت الى دورة انعقاد طارئة لمناقشة الموقف المتفجر فى منطقة الشرق الأوسط ، ولم تكن الجمعية العامة مستعدة حينذاك لمجابهة الأمر بالاجراءات البوليسية حيث لم يكن تحت تصرفها اى قوات عسكرية يمكن استخدامها لهذا الغرض . وقد ضاعف من الصعوبات التى واجهتها الجمعية العامة فى هذا الصدد ، عدم وجود سابقة يمكن الاستناد عليها فى تشكيل هذه القوة الدولية ، وبمعنى آخر ، كان من المتعين على الجمعية العامة **ان تبدأ من نقطة الصفر وفى ظروف بالغة الخطورة** والحساسية .

ولما كانت طبيعة الموقف فى الشرق الأوسط تتطلب التصرف بسرعة خشية ان تتطور تلك الحرب المحدودة الى حرب عالمية ، فقد اقرت الجمعية العامة **توصية فى ٤ نوفمبر ١٩٥٦ تدعو الى انشاء قوة طوارىء تابعة للامم المتحدة** (United Nations Emergency—Force) ويتولى السكرتير العام للمنظمة الدولية تنظيمها والاشراف على تشكيلها فى خلال ثمان واربعين ساعة ، وبالفعل فقد امكن اقامة هذه القوة الدولية (التى وصل عدد افرادها فى وقت ما حوالى ستة الاف جندى) بسرعة فائقة ، وكان هذا نجاحاً باهراً للجمعية العامة فى ممارستها لمسئولياتها الجديدة النامية فى ميدان الامن الجماعى .

وقد اشتملت الخطة التى وضعها السكرتير العام للمنظمة الدولية **(داج همرشيلد) لتشكيل**

---

(٢٨) راجع فى ذلك : Jack Plano & Robert Riggs, Farging World Peace, op. cit. pp. 257 — 259.

قوة الطوارىء الدولية والتى وافقت عليها الجمعية العامة فى التوصيات الصادرة عنها فى ٥ و ٧ نوفمبر سنة ١٩٥٦ ، اشتملت على عدد من المبادىء الرئيسية التى حددت كيفية تنظيم هذه القوة وكذلك طبيعة وظيفتها ، ومن هذه المبادىء :

(١) استبعاد الدول الكبرى من تشكيل قوة الطوارىء الدولية . (٢) تركيز مسئولية الاشراف السياسى على قوة الطوارىء الدولية فى يد السكرتير العام للامم المتحدة ، كما ابيح له حق الاستعانة بلجنة عسكرية استشارية Advisory Committee تتكون اساسا من ممثلين للدول المشتركة فى القوة الدولية ، وتكون اعمال هذه اللجنة فى اطار توجيهات الجمعية العامة .

(٣) ان وظيفة قوة الطوارىء الدولية ليست قتالية (Non-Fighting Function) وانما مراعاة اتفاقات وقف اطلاق النار والحيلولة دون تجدد الاشتباكات العسكرية فى منطقة النزاع .

(٤) الاحتفاظ لقوة الطوارىء الدولية بحيادها السياسى تجاه الاطراف المتنازعة .

(٥) ان الابقاء على القوة الدولية فى الاقاليم التى يجرى عليها النزاع ، انما هو رهن بموافقة الدولة المضيفة او الدولة صاحبة هذا الاقليم .

(٦) ان نفقات تمويل قوة الطوارىء الدولية ـ وبخاصة تلك التى لا تسمح بها الميزانية العادية للامم المتحدة ـ تقسم بين الدول الاعضاء فى المنظمة الدولية بنسب يتم تحديدها والاتفاق عليها (٢٩) .

وفى التقرير الذى قدمه داج همرشيلد الى الجمعية العامة فى عام ١٩٥٨ ، اضاف السكرتير العام عدة اقتراحات جديدة فيما يتعلق بوظائف القوات التى ستتشكل فى المستقبل للقيام بعمليات حفظ السلام . ومن ابرز هذه الاقتراحات والنقاط :

(١) انه لا يجوز تشكيل قوات حفظ السلام الا بتصريح من الجمعية العامة او مجلس الامن . اما الامور الادارية المتصلة باوضاع هذه القوات فتتولاها السكرتيرية العامة للمنظمة الدولية فى اطار التعليمات التى يصدرها السكرتير العام فى هذا الشان .

(٢) ان اللجنة العسكرية الاستشارية وظيفتها ان تقدم المشورة فقط ، وليس من حقها ان تتحكم فى الكيفية التى يمارس بها السكرتير العام واجباته ومسئولياته فى موضوع حفظ السلام .

(٣) ان القوات الدولية لا يجوز ان تكون طرفا فى النزاعات الداخلية ، كما لا يجوز استخدامها لاغراض ذات طبيعة داخلية محضة ، او لاملاء حلول سياسية لبعض المشكلات المعلقة .

---

(٢٩) راجع فى هذا ايضا كلا من :

Ibid pp. 265 — 267.

Inis Claude, United National Use of Military Force, in "The United Nations Political System" edited by David A. Kay, op. cit. PP. 201 — 217.

Herbert G. Nicholas, UN PEACE Forces and the Changing Globe : The Lessons of Suez and Congo, in "The United Nations" edited by Maurice Waters, (The Macmillan Company, New York 1967) pp. 405 — 413.

(٤) ان الطبيعة غير القتالية لوظيفة قوةالطوارىء الدولية لا يمكن أن تحرم هذه القوة من حقها الطبيعى فى الدفاع من النفس ، وان كان قداشترط الا تكون قوة الطوارىء الدولية هى البادئة باطلاق النار ، وانما يجب ان يجىء هذا الاطلاق كرد فعل للنار التى تطلق عليها .

(٥) ان الدول التى تشارك بوحدات فى هذه القوات الدولية تستمر فى تحمل نفقات هذه الوحدات بنفس المقدار فيما لو كانت هذه الوحدات ضمن الخدمة الوطنية العاملة ، وما زاد عن ذلك من نفقات تتحمله كل الدول الاعضاء فى الامم المتحدة بنسب اشتراكها فى ميزانية **المنظمة (٢٠)** .

وقد ظلت قوات الطوارىء الدولية فى غزةوفى شرم الشيخ من نوفمبر ١٩٥٦ حتى مايو ١٩٦٧ حين طلبت حكومة الجمهورية العربيةالمتحدة سحب هذه القوات فاجابها يوثانت (السكرتير العام للمنظمة الدولية) الى طلبها ،وهو الاجراء الذى سبق وقوع الهجوم الاسرائيلى على مصر وسوريا والاردن فى ٥ يونية عام ١٩٦٧ ،وهو الهجوم الذى عرف فيما بعد بحرب الايام الستة .

(جـ) ـ الامم المتحدة والتدخل العسكرى فى الكونغو :

جاء من بعد ذلك تدخل الامم المتحدة بقواتهاالدولية للمرة الثانية خلال ازمة الكونغو ، وهى الازمة التى اثارها انفصال مويس تشومبى باقليم كاتانجا من الكونغو عقب حصول الكونغو على استقلالها من بلجيكا فى صيف عام ١٩٦٠ . وقدهددت ازمة الحرب الاهلية فى الكونغو بنشوب صراع عنيف تكون اطرافه الدول الكبرى نفسها ،اى ان ما كان يحدث فى الكونغو اوشك على التحول الى حرب افريقية اوروبية بسبب الاتهامات التى وجهتها الدول الافريقية الى بلجيكا لمساندتها حركة تشومبى الانفصالية .

وقد جاء تدخل الامم المتحدة اثر النداء الذى وجهه باتريس لومومبا رئيس حكومة الكونغو فى ذلك الوقت والذى طالب فيه بتدخل المنظمةالدولية لكى تحول دون تدهور الوضع الى ابعد من المدى الذى وصل اليه . وقد استجاب السكرتير العام للامم المتحدة حينذاك (داج همرشيلد) لهذا النداء ، ودعا مجلس الامن الى اجتماع خاص لمناقشة امكانية التدخل بقوات عسكرية دولية فى الكونغو . وفى هذا الاجتماع تقدمت تونس بتوصية تقترح فيها على المجلس ارسال قوة دولية الى الكونغو ، ولم تعترض اى من الدول الاعضاء فى مجلس الامن على مشروع التوصية ، بل فوضت السكرتير العام فى تنفيذ هذا الترتيب باية كيفية ملائمة . والواقع ان المنظمة الدولية كانت قد افادت من تجربة حرب السويس فيما يتعلق بتكوين قوات الطوارىء الدولية ، لذا فانها لم تجد مشكلة فى وضع ترتيب مماثل فى الكونغو ، وقد بدىء فى ممارسة هذه المسئولية عن طريق ارسال بعض وحدات تونسية الى الكونغو وتبعها ارسال وحدات سويدية .

ومن الامور التى اعاد داج همرشيلد التاكيد عليها آنذاك ان الهدف من وجود قوات الطوارىء الدولية فى الكونغو كان استعادة النظام والاستقرار الداخلى ومنع تحول الحرب الاهلية الى صراع بين الدول الكبرى ، واضاف ان هذه القوات الدولية **لا تستطيع ان تفرض اوضاعا معينة بالقوة حيث** ان مثل هذا الامر لم يكن داخلا فى اطار المسئولية الدولية لهذه الوحدات البوليسية ، وبمعنى آخر ، فان الامم المتحدة قد اعلنت التزامها بموقف الحياد تجاه كل من الحكومة المركزية فى ليوبولدفيل

---

(٢٠) Forging World Peace, op. cit, PP. 267 — 268.

والحكومة الانفصالية فى كاتانجا ، وذلك بالرغم من أن حكومة كاتانجا رفضت دخول القوات الدولية الى اراضيها . وقد بلغ عدد هذه القوات حوالى عشرين الفا وكانوا ينتمون فى غالبيتهم العظمى الى الدول الافريقية ، وذلك انسجاما مع اتجاه السكرتير العام الذى رأى أن يكون تحمل العبء الاكبر فى تكوين هذه القوة الدولية بواسطة الدول الافريقية المجاورة للكونغو . وقد بلغت تكاليف الاحتفاظ بهذه القوة الدولية فى الكونغو حداً خيالياً حيث بلغت فى وقت من الأوقات حوالى عشرة ملايين دولار شهريا ، الأمر الذى أرهق كاهل المنظمة الدولية وحملها اعباء مالية فوق طاقتها على النحو الذى سنتعرض له بالتحليل بعد قليل .

وقد اتسع نطاق العمليات التى تقوم بها القوات الدولية فى الكونغو عقب وفاة باتريس لومومبا فى عام ١٩٦١ ، وذلك على اثر توصية قدمت الى مجلس الامن بهذا المعنى . وقد اشتمل الاتساع فى مسئولية القوات الدولية على عدة أمور منها : العمل على تطهير اراضى الكونغو من المرتزقة الاجانب (Mercenaries) ، وانهاء أوضاع الفوضى والاضطرابات السائدة حتى ولو اضطرت هذه القوات الى القتال تنفيذاً لمهامها الجديدة . ومن أجل ذلك تحركت قوات الامم المتحدة الى كاتانجا برغم العقبات التى وضعها تشومبى فى طريق هذه القوات . وقد استمر وجود قوات الامم المتحدة فى الكونغو حتى منتصف عام ١٩٦٤ حين سحبت عقب القضاء على حركة الانفصال التى قادها وتزعمها تشومبى وبعد ان كانت أزمة تمويل هذه القوات قد وصلت ذروتها (٢١) .

(د) ـ الامم المتحدة وعملية حفظ السلام فى قبرص :

اما الأزمة الدولية الثالثة التى تدخلت فيها الامم المتحدة بقوات دولية فهى الأزمة القبرصية التى نشأت بسبب الصراع بين القبارصة الأتراك والقبارصة اليونانيين ، وكادت ان تتحول فى نهاية الامر الى حرب حقيقية بين تركيا واليونان ، مهما كان يمكن أن ينتهى اليه هذا الوضع المتفاقم من حدوث مواجهة مسلحة بين الكتلتين الغربية والسوفييتية فى منطقة البحر الأبيض المتوسط .

لذا فقد أصدر مجلس الأمن توصية تدعو الى انشاء قوة دولية ترسل الى قبرص ، وترك أمر تحديد حجمها وكيفية تشكيلها لتقدير السكرتير العام للامم المتحدة بالتشاور مع كل من قبرص وتركيا واليونان وبريطانيا . وقد حددت مهام هذه القوة الدولية فى اطار المحافظة على السلام والأمن الدوليين فى المنطقة ، والحيلولة دون تجدد الاشتباكات المسلحة فى قبرص ، والعمل لاستعادة النظام والاستقرار الى تلك الجزيرة المضطربة . اما نفقات بقاء هذه القوات فى قبرص فقد رؤى ان تتحملها الدول التى تشارك بوحدات فى هذه القوات وكذلك قبرص ، وغير ذلك من المشاركات المالية الاختيارية . وقد حددت فترة عمل هذه القوات أول الأمر بثلاثة اشهر تبدأ فى ٤ مارس ١٩٦٤ .

---

(٢١) راجع فى أزمة الامم المتحدة فى الكونغو :

Authur L. Burns & Nina Heathcote. "The United Nations as a Peace Preserving Force" in, "International Stability: Military Economic & Political Dimensions", edited by Dale Heknuis and others, (John Wiley & Sons, Inc., New York, 1964) pp. 261 — 289.

Rene, Maheu "The Triple Role of International Organizations Today" in" The Theory and Practice of International Relations" edited by William Olson and Fred Sondermann, op. cit. pp. 423 — 428.

Stanley Hoffmann, In Search of the Thread; The UN in"the Congo Labyrnith"in"The United Nations Political System" op. cit pp. 230 — 261.

وقد تكونت هذه القوة الدولية فى البداية من حوالى سبعة آلاف فرد يتبعون كندا وايرلندا وفنلندا والدنيمرك والنمسا والسويد وبريطانيا . وفى الواقع ان اشراك وحدات بريطانية فى هذه القوة جاء خرقاً للمبدأ الذى كان قد اتفق عليه واستقر الرأى على الأخذ به ، وهو إبعاد الدول الكبرى عن المشاركة بعناصر منها فى هذه القوات منعاً لحدوث مشاكل او مضاعفات محتملة . غير ان العرض الذى تقدمت به بريطانيا للمشاركة فى تدعيم هذه القوة الدولية لم يلق اعتراضاً من الدول الممثلة فى مجلس الأمن آنذاك . وفضلاً عن المشاركات التى قدمتها هذه الدول ، فقد قدمت كل من النمسا واستراليا ونيوزيلندا والدنيمرك والسويد وحدات صغيرة من البوليس المدنى للقيام ببعض المهام التى تتطلبها عملية حفظ السلام فى قبرص . اما تكاليف هذه القوات فقد وصلت الى ما يقرب من ثلاثين مليون دولار سنوياً ، ووصل عدد الدول التى شاركت بطريقة اختيارية فى تحمل جانب كبير من هذه النفقات سبع عشرة دولة ، بالاضافة الى الأنصبة التى دفعتها قبرص واليونان وتركيا وبريطانيا . ومن بين هذه الدول الاحدى والعشرين كانت احدى عشرة دولة عضواً فى حلف الاطلنطى ، وهذا منطقى ومفهوم على اعتبار ان طرفى المواجهة فى الأزمة القبرصية كانا دولتين عضوين فى هذا الحلف (٣٢) .

(هـ) ـ الامم المتحدة ومشكلة تمويل عمليات حفظ السلام فى العالم :

لقد ألمحنا بإيجاز الى النفقات المرهقة التى تتكلفها الامم المتحدة فى عمليات حفظ السلام فى العالم ، وهذا العبء المالى الذى يفوق طاقة المنظمة الدولية كاد ان يمنعها فى وقت من الأوقات من الاستمرار فى تحمل هذه المسئولية الحيوية . وقد ثارت هذه المشكلة أول ما ثارت عند تكوين قوة الطوارىء الدولية التى أرسلت الى منطقة الشرق الأوسط فى أعقاب نشوب حرب السويس فى عام ١٩٥٦ . ففى ذلك الوقت اقترح السكرتير العام للامم المتحدة ان يتم تحديد مشاركات الدول فى تمويل عمليات حفظ السلام على أساس انصبتها فى ميزانية المنظمة الدولية عن عام ١٩٥٧ ؛ ولكن اتجاهات الدول اختلفت جذريا بصدد هذا الاقتراح :

(أ) فالولايات المتحدة ـ وتؤيدها بعض الدول الغربية ـ حبذت اقتراح السكرتير العام ورأت ان تنفيذه كان حاسما بالنسبة لمستقبل المنظمة الدولية .

(ب) الاتحاد السوفيتى وقد عارض الاقتراح وانتقده على أساسين ؛ أولهما ان الدول المعتدية هى التى يجب ان تتحمل نفقات هذه القوات باعتبار انها المسئولة عن خلق هذه الأزمة وكل ما يرتبط بها من أوضاع ، وثانيهما ان تشكيل قوة الطوارىء الدولية كان اجراء غير قانونى وغير دستورى على أساس ان الجهاز المسئول عن ذلك هو مجلس الأمن وليس الجمعية العامة .

(جـ) معظم الدول الصغيرة ـ وقد وافقت من حيث المبدأ على المشاركة فى تمويل عمليات حفظ السلام ـ لكنها قصرت مشاركتها على أضيق الحدود ورأت أن تدفع الدول الكبرى النسبة العظمى من نفقات تمويل هذه القوات ، وذلك فى مقابل الامتيازات الضخمة التى يؤثرها بها الميثاق .

وقد قدمت توصية فى ذلك الوقت تدعو كل الدول الى المشاركة فى تمويل هذه العمليات ،

---

(٣٢) Jack Plano & Robert Riggs, Forging World order, op. cit. pp. 271 — 273.

ومررت التوصية بأغلبية ٦٢ صوتا ومعارضة ٨وامتناع ٧ دول من التصويت ، والكتلة السوفيتية هي وحدها التي صوتت ضد هذه التوصية ، وقد وعدت الولايات المتحدة بعمل مشاركات مالية اختيارية لتعويض النقص في الامكانيات المادية لبعض الدول (٣٢) .

ولكن المشكلة الاخرى التي ثارت لم تكن حول الموافقة على مبدأ مشاركة كل الدول في المسئولية المالية لهذه العمليات ، وانما في الكيفية التي يجب ان تتبع لتحصيل هذه المشاركات والانصبة ، وكان موقف السكرتير العام ان هناك التزاما قانونيا يفرض على كل الدول عدم التخلف عن الدفع ، وقد تجددت هذه المجادلات مرة اخرى وبشكل اكثر عنفا وحدة مع الازمة المالية التي تعرضت لها الامم المتحدة بسبب عملية حفظ السلام التي قامت بها في الكونغو ، حيث بلغت تكاليف هذه القوات حسبما جاء في تقديرات السكرتير العام في ٢٤ اكتوبر ١٩٦٠ حوالي ستة وستين مليون دولار . وقد ركز السكرتير العام من جديد على مبدأ المسئولية الجماعية لكل الدول في تحمل هذه النفقات . وبرغم ان الاتحاد السوفيتي وافق في مجلس الأمن على تكوين هذه القوة الا انه رفض المشاركة في تحمل نفقاتها وطالب بأن يتحمل الاستعماريون البلجيكيون العبء الاكبر منها على ان يتم تحصيل النفقات الباقية على أساس اختياري بحت ليس فيه الزام للدول الاعضاء .

وقد احال السكرتير العام المشكلة الى اللجنة الخامسة التابعة للجمعية العامة واوضح طبيعة المشكلة المالية ، وما يترتب على تخاذل بعض الدول من اضرار بعمليات حفظ السلام التي تقوم بها المنظمة الدولية .

وعلى الفور اقرت اللجنة توصية قدمتها الباكستان وتونس والسنغال وايدتها الولايات المتحدة ودعت فيها الى جمع مبلغ ٤٨ مليون دولار على أساس انصبة الدول في ميزانية الامم المتحدة لعام ١٩٦٠ ، واكدت اللجنة ان هذه الانصبة ملزمة قانونيا للدول في اطار المادة ١٧ من الميثاق ، كما دعت حكومة بلجيكا الى عمل مشاركة مالية على نحو اكبر في تمويل هذه العمليات ؛ كما اقرت فكرة المشاركات الاختيارية .

وفي عام ١٩٦١ قدرت تكاليف هذه القوات بمائة مليون دولار ، ونظرا لضخامة هذا المبلغ فقد حدث انقسام داخل اللجنة الخامسة وبخاصة بين الدول الكبرى ، فبينما وافقت الولايات المتحدة على زيادة نصيبها الى عشرة ملايين دولار ورفع مشاركتها الاختيارية الى اكثر من اربعة ملايين دولار ، عارض الاتحاد السوفيتي باعتبار ان عملية حفظ السلام في الكونغو كانت تدخل في اختصاص مجلس الأمن بمقتضى المادة (٤٨) ، ولم يكن للجمعية العامة سلطة اتخاذ قرار بشأن هذا الموضوع ، ومن هنا أعلن الاتحاد السوفيتي أن موضوع تمويل عملية حفظ السلام في الكونغو لا تدخل في اطار المادة (١٧) وانما في اطار الاتفاق الاجماعي في مجلس الأمن . وقد اعترض السكرتير العام على وجهة النظر السوفيتية قائلا ان نقل مبدأ الاجماع بين الدول الخمس الكبرى الى الموضوعات المالية سيشل هذه العملية التي تقوم بها الامم المتحدة في الكونغو .

---

(٣٢) John G. Stoessinger, "The United Nations Financial Crisis and the Superpowers" in, World Crisis, edited by Frederick Hartmann, (The Macmillan Company, New York, 1967) pp. 127 — 128.

ولكن اللجنة الخامسة مررت توصية بأغلبية كبيرة دعت فيها الى جمع المائة مليون دولار المطلوبة لاستمرار عمليات حفظ السلام في الكونغو على أساس انصبة الدول لعام ١٩٦٠ ، كما دعيت الدول الخمس الكبرى وبلجيكا الى زيادة نطاق مشاركاتها الاختيارية ، وقد عارضت هذه التوصية الكتلة السوفيتية والمكسيك وبلجيكا ، بينما امتنعت عن التصويت كل من فرنسا وجنوب افريقيا ورفضتا الدفع (٢٤) .

وقد بلغت جملة ديون المنظمة الدولية بسبب عمليات حفظ السلام في يونيو عام ١٩٦٢ اكثر من مائة مليون دولار ، ويرجع ذلك — كما رأينا — الى ان بعض الدول الكبرى امتنعت عن الدفع وهي الاتحاد السوفيتي وفرنسا ، كما ان الصين الوطنية تخلصت هي الاخرى من الدفع ، وبذا اصبحت عملية حفظ السلام تعتمد على المشاركة المالية التي تقدمها دولة واحدة هي الولايات المتحدة التي بلغت مشاركتها في نفقات هذه العملية حوالي ثلاثة واربعين في المائة في عام ١٩٦١ ، وان كان الاتحاد السوفيتي وفرنسا قد قبلا فيما بعد ان يدفعا ديونهما المتخلفة عن هذه العمليات للامم المتحدة .

ومن هذه العملية التي تحيط بالازمة المالية للامم المتحدة بسبب عمليات حفظ السلام يمكننا ان نقرر الامور التالية :

(١) ان الاختلاف بين الدول الكبرى حول موضوع المشاركة المالية لا يرجع الى اختلاف هذه الدول حول مبرر وجود المنظمة الدولية ، فكلهم متفقون على هذا ، ولكن يرجع الى رغبة بعض هذه الدول في الابقاء على اجهزة المنظمة الدولية دون تطوير ، والى رغبة البعض الآخر في تطويرها على نحو اكثر فعالية ، ومثال ذلك السؤال الذي انقسمت بسببه الدول الكبرى وهو : هل تظل مسئولية حفظ السلام منوطة بمجلس الامن وحده حتى مع التعطيل الذي ينشأ بسبب سوء استخدام الفيتو ، ام ينقل جانب هام من هذا الاختصاص الى الجمعية العامة .

(٢) لم يكن موقف الاتحاد السوفيتي الرفض التام والمستمر لكل عمليات حفظ السلام التي قامت بها الامم المتحدة وانما كان يتراوح اتجاهه بين القبول — ولو على مضض — لبعضها ، والمعارضة الصريحة لبعضها الآخر ، كما اختلفت اتجاهاته احيانا في خلال العملية الواحدة مثلما حدث في الكونغو .

(٣) ان اتجاهات الدول التي توافق على هذه العمليات تختلف ايضا من حيث تصويتها على تحديد الانصبة والمشاركات المالية .. الخ ، اي انها توافق على المبدأ ولكنها قد تختلف حول التنفيذ .

(٤) ان اتجاهات الدول من عمليات حفظ السلام لا تحكمها اعتبارات المبادىء المجردة ولكن اعتبارات المصلحة القومية ، ومن هنا تصبح الازمة المالية بمثابة انعكاس للازمة السياسية التي تنشأ حول انسب اطار لدور هذه القوات ، واسلوب قيادتها وتوجيهها .

(٥) انه مما يضعف هذه العمليات ان تتفق مواجهة احدى الدول الكبرى حتى ولو كانت هذه المعارضة حول المسئولية المالية (٢٥) .

---

(٢٤) Ibid, p. 130.

(٢٥) Ibid, pp. 140. — 142.

(و) ـ الامم المتحدة وازمة الشرق الاوسط :

لقد واجهت الامم المتحدة اختبارا قاسيا لمقدرتها على تطبيق نظام الأمن الجماعي في عام ١٩٦٧ بعد وقوع حرب يونيو بين الدول العربية واسرائيل ، وهي الحرب التي ترتب عليها وقوع شبه جزيرة سيناء وغزة ورفح والعريش وشرم الشيخ ومرتفعات الجولان والضفة الغربية من الاردن والأجزاء العربية من القدس تحت الاحتلال الاسرائيلي . وبالرغم من ان احتلال هذه الاراضي العربية يعتبر عملاً سافراً من اعمال العدوان والاغتصاب ، وتهديداً خطيراً لأوضاع السلام والاستقرار في الشرق الاوسط ، الا ان الامم المتحدة لم تفلح في اتخاذ اجراءات رادعة لضمن اجلاء اسرائيل عن هذه الاراضي التي تحاول تهويدها والقضاء على عروبتها بكل الأساليب غير المشروعة .

وكان الشيء الوحيد الذي استطاعت الامم المتحدة أن تتوصل اليه هو القرار الصادر من مجلس الأمن في ٢٢ نوفمبر عام ١٩٦٧ الذي ينص على ضرورة انسحاب اسرائيل من هذه الاراضي في مقابل انهاء حالة الحرب في المنطقة ، والتوصل الى حدود آمنة ومعترف بها لكل الأطراف الداخلة في هذا الصراع ، وما الى ذلك من الترتيبات المتعلقة بتنظيم حقوق المرور في الممرات المائية .. الخ . الا أن اسرائيل لجأت الى تكتيك المناورة والتعطيل ، وحاولت تعقيد تنفيذ هذا القرار بأن اشترطت عقد مفاوضات سلام مباشرة بين الدول العربية واسرائيل ، وهو امر رفضته الدول العربية في اي مظهر من مظاهره ، وسواء تم بالطريق المباشر او غير المباشر ، وذلك انطلاقا من حقيقة اساسية وهي أن اسرائيل قامت منذ بدايتها على الاغتصاب والاحتلال ، وهي امور لا ترتب لها اي كيان شرعي يعترف به العرب ويسلمون بما يرتبط به من نتائج .

وقد اتضح من الاجراءات التي نفذتها ، ولاتزال تنفذها اسرائيل في الأراضي العربية المحتلة ان لها اطماعا عدوانية توسعية لم تعد تخفى على المجتمع الدولي او الراى العام العالمي ، وان ما تقوله من دعاوى السلام والحاجة الى اتفاقات صلح تأتي بوسيلة المفاوضات المباشرة ، ليس الا من قبيل كسب الوقت لتوطيد اقدام احتلالها في هذه المناطق ، واكسابها مسحة من الشرعية ، ووضع العالم كله أمام الأمر الواقع وجعله يقبل به . وفي مواجهة ذلك كله ، أثبتت الامم المتحدة عدم قدرتها على الارتفاع الى مستوى هذه الأزمة الخطيرة التي يسببها استمرار العدوان الاسرائيلي في منطقة الشرق الأوسط ، وهو امر تأكد تماما خلال ما انتهت اليه المشاورات الدبلوماسية التي اجراها الوسيط الدولي جونار يارنج ، وكذلك حسبما دلت عليه مشاورات الدول الاربع الكبرى ، بريطانيا وفرنسا والاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة ، وهي الدول التي يفترض فيها انها تتحمل اكبر قسط من المسئولية تجاه اقرار السلام والأمن في العالم بأسره .

لقد كان بامكان الامم المتحدة ان تتخذ تدابير قمع ضد اسرائيل تجبرها في النهاية على انهاء احتلالها ، ولكن يبدو أن الدعم العسكري والدبلوماسي والدعائي الذي تحصل عليه اسرائيل من بعض الدول الكبرى في مجلس الامن ، هو الذي يزيد من عنادها ويجعلها تستمر في اتباع سياساتها العدوانية رغم ما فيها من انتهاك صارخ لميثاق الامم المتحدة . وهذا الوضع اذا ما استمر ابعد مما وصل اليه ، فقد يهدد بالتحول الى مواجهة نووية مباشرة بين الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة ، وهو امر لن يكون في صالح المجتمع الدولي كله بحال ، وعندئذ سيكون فشل المنظمة الدولية في تنفيذ نظام الامن الجماعي بالحزم المطلوب هو السبب وراء وقوع كارثة الحرب تماماً كما كان تخاذل عصبة الامم وراء كارثة الحرب العالمية الثانية .

(ثالثاً) تقيم نظرية الأمن الجماعى فى العلاقات الدولية المعاصرة :

تنتقل فى الجزء التالى الى تقييم نظرية الأمن الجماعى فى العلاقات الدولية المعاصرة ، لكى نرى ما اذا كانت الاسس التى ارتكزت عليها النظرية لا تزال متفقة منطقيا مع الواقع الدولى الراهن ، ام ان هذا الواقع قد افقد هذه الاسس القوة التى استند عليها دعاة النظرية منذ ان انبثقت الى حيز الوجود فى أعقاب الحرب العالمية الاولى وبالشكل الذى تطورت اليه بعد الحرب العالمية الثانية ممثلة فى الامم المتحدة ونظام الأمن الجماعى الذى أوجدته .

يعتقد البعض وعلى راسهم انس كلود ، ان سجل العلاقات السياسية الدولية منذ انتهاء الحرب الثانية يبين الى حد كبير كيف ان مؤسسى الامم المتحدة قد غالوا فى تقدير امكانات نظام الأمن الجماعى فى ردع العدوان حتى ولو لم تساند هذا العدوان قوة اى من الدول الكبرى فى المجتمع الدولى . بل ان كل الشواهد - فى رأيهم - تنفى نية الدول الاعضاء فى الامم المتحدة للانضمام الى مثل هذا النظام - وسواء كان نطاق التطبيق عالميا او محدودا - أو على الأقل فى اطار المؤسسات الحالية لهذه المنظمة الدولية .

وعدم الالتزام بايديولوجية الأمن الجماعى كمعيار لسلوك الدول فى اطار هذا التنظيم الدولى اى الامم المتحدة ، يرجع فى جانب رئيسى منه الى فقدان الاقتناع من جانب هذه الدول بأن الأمن الجماعى ، بصيغته الراهنة وفى ظل الظروف القائمة ، يمكن ان يشكل استجابة واقعية وملائمة لمشكلة ادارة علاقات القوى العالمية بطريقة تضمن توجيهها فى النهاية نحو هدف السلام والاستقرار . فنظام الأمن الجماعى ربما كان اكثر تلاؤما على مراحل سابقة من تطور النظام الدولى . اما الآن ومع التغييرات العميقة الجذور التى طرأت على كل جانب من جوانب النظام الدولى ، والتى حدث جانب كبير منها تحت ضغط التطورات التكنولوجية العسكرية ، فان الأمن الجماعى لم يعد قادرا على توفير صيغة دولية مناسبة لمشكلة الحرب والسلام فى المجتمع الدولى المعاصر .

فالحرب التى قام تصميم نظام الأمن الجماعى على مواجهتها وردع الأطراف التي تثيرها ، هى تلك الحرب التى تدخل فى اطار المواصفات التقليدية القديمة ، اى الحروب ذات الخصائص الاستراتيجية والتكتيكية الكلاسيكية ، حيث كانت هذه الحروب تسمح بحشد الجيوش وتعبئتها على فترة طويلة نسبياً مما كان من شأنه ان يدعم فعالية نظم الأمن الجماعى على مجابهة التحديات التى تخلقها هذه الحروب العدوانية ، لان الدول الأطراف فى نظم الأمن الجماعى كان يمكنها ان تمارس اساليب المقاطعة الاقتصادية ضد العدوان ، كما كان بامكانها ان تنسق امكاناتها وطاقاتها العسكرية فى مواجهته ، والدخول كتحالف او كتجمع منظم من الدول التى تشارك فى مسئولية تصفية العدوان .

وهذه الحروب التقليدية قد تغيرت طبيعتها تماما بسبب التطورات التكنولوجية العسكرية منذ سنة ١٩٤٥ حيث ادت الاسلحة الهيدروجينية والنووية واسلحة الصواريخ الى مشكلات استراتيجية تمس بطريق مباشر وحاد الكيفية التى تنفذ بها نظم الأمن الجماعى فى العلاقات الدولية . فقد اصبح من غير المتصور مثلاً ان يكون لنظام الأمن الجماعى الذى تطبقه الامم المتحدة اى آثار رادعة فعالة على التصرفات العدوانية التى ترتكبها احدى القوى النووية الكبرى فى المجتمع الدولى . كما ان التطور المذهل فى اساليب الهجوم المفاجىء يجعل من المستحيل عملياً على هذه الدول ان تتجمع فى اطار تحالف عريض لمعاقبة العدوان ، ولا تكون هناك فرصة بالمرة لخلق مثل هذه المخالفات والتجمعات الدولية كما كان الحال فى الماضى ، وقد وصف **كلود** هذا

التغيير الخطير فى طبيعة الجوانب الاستراتيجية للحرب النووية الحديثة بقوله ان السرعة المتناهية ـ التى لا تكاد تصدق ـ للحرب الحديثة ربما ادت الى تدمير الدولة التى يستهدفها العدوان قبل ان تتمكن اى من المؤسسات التى يقوم عليها تنفيذ نظام الأمن الجماعى من اتخاذ اجراء حول كيفية مواجهة العدوان ، ناهيك عن النتيجة الخطيرة الاخرى ، وهى ان الحرب ربما تكون قد انتهت تماماً حتى قبل ان يتم تحديد المعتدى .

ويضيف كلود الى تحليله السابق بعداً آخر فيقول ان القدرات التدميرية الهائلة للحرب النووية قد اضعفت كثيراً من ميل الدول الى الاعتماد على نظم الأمن الجماعى فى مجابهة المشكلات المتعلقة بامنها القومى ، وذلك ان دعم الوجود القومى للدول فى مواجهة تحدى الحرب النووية اصبح يحتم عليها أن توفر من امكانات الحماية الذاتية ما يغنيها عن حماية جماعية مشكوك فى قيمتها على الاطلاق . ومن هنا فان الظروف الاستراتيجية والعسكرية التى تحيط بتطبيق نظام الامن الجماعى فى عالمنا المعاصر اصبحت تختلف شكلاً وموضوعاً عن الحقائق العسكرية لعالم فترة ما بعد الحرب العالمية الاولى .

ولا تقتصر صعوبات تطبيق نظام الأمن الجماعى فى اطار الواقع المعاصر للعلاقات السياسية الدولية على التغييرات التى احدثتها الثورة التكنولوجية فى الطبيعة الاستراتيجية للحرب الحديثة ، وانما تتعداها الى امر آخر يتعلق بظاهرة انقسام العالم الى كتلتين دوليتين متصارعتين (Bipolavization) فلم يعد هناك ذلك الوضع الذى ساد فى فترة ما بعد الحرب العالمية الاولى حيث وجدت عدة دول كبرى متقاربة من حيث توزيعات القوى بالاضافة الى عدد كبير من القوى الصغيرة ، وكانت هناك مرونة أكبر فى تصرفات الدول بسبب عدم تقيدها فى اطار احدى الكتلتين ـ سياساً وايديولوجيا واستراتيجيا وعسكريا ـ كما يحدث اليوم ، ومثل هذا الوضع القديم كان ادعى الى تطبيق نظام الأمن الجماعى بفاعلية أكبر نسبيا بكثير من امكانية تطبيقه فى ظل نظام القطبية الثنائية ، فالصراعات والتصادمات التى تقسم الكتلتين لا تسمح بفرصة اتخاذ وتنسيق ترتيبات جماعية مشتركة لردع العدوان وتصفيته ، فاحتمالات الخلاف بين الكتلتين اكبر بكثير من احتمالات الاتفاق ، هذا فضلاً عن العوامل الدعائية التى تخلعها كل كتلة دولية على موقفها ، وبذا نجد ان المناورات الدعائية والدبلوماسية فى ظل الانقسامات السياسية والايديولوجية والاستراتيجية تجعل من الصعب ـ ان لم يكن من غير الممكن ـ تنفيذ نظام الأمن الجماعى على أى نحو فعال فى عالمنا المعاصر .

ثم هناك عامل آخر يبرز مدى الصعوبة الراهنة فى تطبيق نظام الأمن الجماعى ، وهو العامل المتعلق بموضوع العدوان والمعتدى فى المجتمع الدولى . فنظام الأمن الجماعى يقوم فى جوهره على ردع المعتدى الذى يمارس عدوانه وحده وعلى مسئوليته الخاصة وبامكاناته وقدراته الذاتية ، ويعتمد هذا الردع على مقابلته ـ كما شرحنا فيما سبق ـ بالقوة المشتركة لكل الدول الاخرى الأطراف فى هذا النظام . ولكن فى ظل نظام القطبية الثنائية ، لا يكون المعتدى دولة منعزلة تمارس هذه التصرفات وحدها ، وانما قد تكون دولة تتزعم كتلة من الدول وتحت تصرفها رصيد ضخم من امكانات القوة المادية والعسكرية . ومثل هذا الوضع يجعل من غير المجدى تطبيق نظام الامن الجماعى ، اذ كيف تواجه بعض الدول البعض الآخر بقوة قد يكون مشكوكاً فى فعاليتها وقدرتها على ردع العدوان اطلاقاً . فالأمن الجماعى يحقق مفعوله فى ردع العدوان حين يجابهه بتفوق ساحق لا قبل له على مواجهته أو تحديه ، ولكن عندما يصبح هذا التفوق امراً لا

وجود له ، فان الردع سيفقد كل تأثير له ،وحينذاك يمكن للمعتدى أن يجنى ثمار عدوانه بعيدا عن اى مظهر من مظاهر العقاب الدولى ،وبدلا من أن يجد المعتدى نفسه منعزلا فى المجتمع الدولى ، سيجد نفسه مدعما بقوة عدد من الدول الاخرى التى ترتبط معه برباط من السياسات والمصالح المشتركة .

وما دمنا بصدد تحليل الصعوبات التى يثيرها موضوع العدوان والمعتدى فى تطبيق نظم الأمن الجماعى ، فان هناك اعتبارا آخر لا بد ان يكون ماثلا فى اذهاننا ، وهو ان نظرية الأمن الجماعى تؤكد فى اساسها وبصفة خاصة على عنصر التيقن عند تحديد المعتدى او مصدر العدوان ، لأن الاجتهاد فى هذه الناحية قد يخلق ثغرات تفقد الأمن الجماعى فعاليته فى الردع . فالاجتهاد قد يخلق مجالا للانقسام ولاختلاف الآراء مما قد يغرى المعتدى ويشجع على العدوان استنادا الى انه لن يكون فى مقدور الدول الأعضاء فى نظام الأمن الجماعى ان تتفق على ما يعنيه هذا العدوان بالنسبة للسلام الدولى . والحادث اليوم هو انه ليست هناك معايير موضوعية متفق عليها من قبل الدول كلها ويمكن من خلالها تفسير العدوان بطريقة موحدة ، ومن ثم اتخاذ اجراء جماعى مشترك فى مواجهته . ويزيد من تعقيد المشكلة ان التحديد او التصور القديم لمفهوم العدوان قد اختلف كثيرا بسبب التطور الذى ادخلته الحرب الباردة على هذا المفهوم . فالمظهر الرئيسى للعدوان قبل نشوء ظاهرة الحرب الباردة كان ينحصر فى الغزو العسكرى الذى تمارسه دولة ضد دولة اخرى ، اما اليوم فان العدوان يتنوع وقد يأخذ مظهرا او اكثر من المظاهر الآتية : الحرب ضد دولة اخرى بالطريق غير المباشر مثل ارسال المتطوعين (او ما يطلق عليه War-by Proxy) ، والحروب الأهلية التى تتدخل فيها الدول الاجنبية ، والتمرد الذى تشجع عليه دولة بعض الجماعات فى اقليم دولة اخرى ، والتغلغل والتخريب .. الخ ، وهى امور تفسح المجال لتأويلات مختلفة فيما يتعلق بتحديد طبيعتها العدوانية ونوعية الإجراءات الدولية المشتركة التى تناسبها .

ويضيف الى الصعوبات سالفة الذكر صعوبة اخرى لا تقل من حيث أهميتها ، وهى ان تطبيق نظام الأمن الجماعى بنجاح ، يستوجب اولا ما يستوجب ، وجود قيادات سياسية قادرة على ان تخلق وعيا وتقديرا للسلام الدولى يفوق فى تأثيره التفوق الهائل الحالى لفكرة المصالح القومية ، او على الأقل تحاول ان تربط المصلحة القومية بتحقيق السلام والاستقرار الدولى ، حتى اذا ما حدث تهديد لهذا السلام كانت هناك استجابة عالمية اوتوماتيكية لهذا التهديد ، وبمعنى آخر فان التطبيق الفعال لنظام الأمن الجماعى يجب ان يتم فى اطار المبدأ الذى يقول ان ما يحقق الخير للمجتمع الدولى يحقق الخير للدولة ، وليس العكس . ولا زال المجتمع الدولى بأوضاعه الراهنة بعيدا عن الوصول الى هذا الاعتقاد ، اذ ان المصالح القومية لا زالت تقسم الدول ضد بعضها البعض بشكل خطير وحاد .

ومن ناحية اخرى ، فان التطبيق الفعال لنظام الأمن الجماعي لا يتطلب فقط ربط المصلحة القومية دوما وباستمرار بمصلحة دولية عامة وهى السلام والاستقرار لكل الدول ، وانما يتطلب ايضا ان تتنازل الدولة عن سيادتها وحريتها القومية فى مجال حيوى ، وهو مجال السياسة الخارجية ، أى أن على الدولة ان تتخلى عن كل مظهر من مظاهر التحيز القومى ضد الدول

الاخرى ، وان تشارك مع المؤسسات الدولية في دفع العدوان عن اى دولة تتعرض له مهما كان هناك من تعارض في الميول والاتجاهات القومية . ومثل هذا الوضع لا يمكن الادعاء باننا قد وصلنا اليه او أننا بصدد الوصول اليه في المستقبل القريب .

بقى ان نشير الى عامل آخر عقد الامور من جملة الأوضاع التى ذكرناها ، وزاد من أزمة المنظمة الدولية وتسبب في عجزها عن تحمل مسئولياتها نحو حفظ السلام والأمن الدوليين ، الا وهو سوء استخدام **حق الفيتو** من جانب بعض الدول الدائمة في مجلس الأمن ، واتخاذ سلطة الفيتو وسيلة للتعويق والضغط والمناورة وفي ظروف لم تكن لتسمح بالتسويف في اتخاذ قرارات حاسمة لمواجهة النزاعات والأزمات الناشبة في بعض المناطق الاستراتيجية من العالم . لقد كان معنى هذا تجميد قدرة المنظمة الدولية على التصرف ، واعطاء المعتدى فسحة من الوقت يستطيع معها ان يحقق الأهداف التى يرمى اليها من وراء عدوانه .

من هذا كله ، نستطيع ان نتبين بوضوح الصعوبات الكامنة في بيئة العلاقات الدولية الراهنة بالشكل الذى يجعل من تطبيق نظام الأمن الجماعى بفعاليته امرا مشكوكا فيه ، وهو الاعتبار الذى حدا بكثير من الدول الى اقامة ترتيبات امن خاصة بها خارج نطاق الامم المتحدة وان كانت كلها تدعى انها تدعيم وتأكيد للمبادىء والأهداف التى ارساها ميثاق المنظمة الدولية ، وهو الأمر الذى أشرنا اليه في موضع سابق من هذا البحث .

واذا جاز لنا ان نقول كلمة في ختام هذا البحث ، فهى ان طغيان تأثير المصالح القومية على سياسات الدول الخارجية ومخططاتها الاستراتيجية ، وهو تأثير لا نعتقد انه سيضعف او يتلاشى في المستقبل القريب على الاقل ، يهدم الركيزة الأولى التى يستند عليها التطبيق الناجح لأى نظام للأمن الجماعى ، الا وهى تغليب الرغبة في حماية السلام والاستقرار على ما عداها من الاعتبارات القومية الضيقة . ان فشل الأمن الجماعى سيعنى استمرار الصراع ، وتجدد العدوان ، وتفاقم التوترات الدولية على نحو قد يدفع العالم كله الى كارثة حرب عامة لم يعد أحد يقدر على تصور عواقبها مهما جنح به الخيال ، وهى الحرب التى قال خروشوف في وصفها : **ان الاحياء فيها سيحسدون الاموات** ، وليس هناك ابلغ من تصوير لكارثة الحرب النووية من هذا القول ، والذى يشارك فيه كل من يدرك عن قرب فظائع الحرب النووية واخطارها المروعة .

* * *

حازم الببلاوى *

الحقائق الاقتصادية والفن القانوني

مقدمة : القانون والاقتصاد ـ تحديد مجال البحث :

ـ العلاقة بين القانون والاقتصاد ـ

١ ـ ان موضوع علاقة القانون بالاقتصاد موضوع واسع ومتشعب بدرجة يكاد يستحيل معها على اى فرد ان يتناوله وأن يوفيه حقه من الدراسة . وموضوع كهذا يمكن أن يدرس من زوايا متعددة يلقى كل منها ضوءا على طبيعة هذه العلاقــة دون أن يكــون لأى منها القدرة على استكشــاف كل معالم العلاقات المتبادلة بين القانون والاقتصاد وان ساعدت على فهم بعض الجوانب .

فالاقتصاد يتناول كيفية استخدام الموارد المتاحة من اجل اشباع حاجات الانسان والعمل على زيادة هذه الموارد باستمرار ومن ثم زيادة الاشباع الممكن . وهكذا يتعرض الاقتصاد لاختيار الجماعة لاهدافهـا وترتيب أولويات التفضيل بينها ، واختيار وسائل الانتاج اللازمة لتحقيق

* دكتور حازم الببلاوى استاذ الاقتصاد المساعد ـ بكلية الحقوق ـ بجامعة الاسكندرية (مصر) .

هذه الاهداف فى احسن الظروف . وبالمثل يقتضى ذلك ان يتعرض الاقتصاد لكيفية توزيع الانتاج الناجم من هذا النشاط على مختلف الطبقات الاجتماعية وما يرتبط به من توزيع على مختلف الصناعات. ولا يتوقف الاقتصاد عند هذه المشاكل **للاختيار** بين الاهداف والوسائل وكيفية التوزيع، بل يتناول ايضا الاختيار فى الزمان بين الاجيال المتعاقبة . **وهكذا فان الاقتصاد يتناول نشاط الانسان فى الانتاج فى الفروع المختلفة وكيفية توزيع هذا الانتاج بين الاستهلاك والاستثمار ، وتوزيع الاستهلاك بين الطبقات الاجتماعية المختلفة** . وتقوم **النظم الاقتصادية** المختلفة ببيان المؤسسات والقواعد اللازمة لاعطاء حلول لهذه المشاكل الاقتصادية وبيان كيفية تحقيق ذلك فى العمل .

والقانون هو مجموع قواعد السلوك الاجبارية التى تنظم نشاط الافراد فى المجتمع والتى تتولى تنفيذها جبرا ــ عند الاخلال بها ــ السلطة العليا فى الدولة . واذا كان القانون لا يقوم وحده بحكم علاقات الافراد بل هناك قواعد اخرى للسلوك وللضوابط الاجتماعية ، فان القانون يعد اهم هذه الضوابط الاجتماعية (١) . والسبب فى ذلك يرجع الى ان القانون يتميز عن غيره من الضوابط الاجتماعية بانه ، ليس مجرد مجموعة من القواعد التى تحكم سلوك الافراد ، وانما هو نظام هيكلى شامل . كذلك فان القانون يتميز عن غيره من الضوابط الاجتماعية بقيام اعتقاد جماعى بوجوب الاجبار على تطبيق ما يتضمنه من تنظيمات وقواعد . **فالقانون هو عصب الحياة الاجتماعية . بل ان « دوركايم » يرى انه يقوم فى المجتمع بنفس دور الاعصاب فى الجهاز العضوى .**

ويتضح من مجرد التعريف بموضوعات الاقتصاد والقانون مدى الصلة الوثيقة التى تربط بينهما ، فالقانون يبين الاطار الذى يتم فيه نشاط الانسان ، سواء فى علاقاته الاقتصادية او فى غيرها من العلاقات مثل علاقات الاسرة والزواج . فالعلاقات الاقتصادية تمثل موضوعا أساسيا للقانون ، ولكنها ليست الموضوع الوحيد ، ومن ثم كانت العلاقات الاجتماعية التى يتناولها القانون بالتنظيم تجاوز ــ فى كثير او قليل ــ هذه العلاقات الاقتصادية .

ويرى احد كبار فقهاء القانون الذين تركوا اثرا واضحا على الفكر القانونى المعاصر وهو جينى (F.Geny) أن التكوين العلمى للفقيه يدور بين محورين اساسيين اطلق عليهما أسماء الجوهر او **المعطى** (donné) ، والصياغة او المبنى (construit) (٢) . فاما **المعطى** فهو يمثل جوهر القاعدة القانونية والمادة الأولية اللازمة لها كما تظهر من « طبيعة الاشياء » . واما المبنى فهو صياغة هذا الجوهر بادوات فنية ووضع طابع شخصى صناعى على تلك المادة الأولية لتتحول القاعدة القانونية الى عمل يؤثر فى سلوك الأفراد . فالمعطى هو نشاط اقرب الى « العلم » ، والمبنى هو « فن » من الفنون (وفقا لتعريفات جينى) .

وقد اعطى « جينى » اربعة معطيات للنظام القانونى (٣) : معطيات واقعية ، ومعطيات

---

(١) انظر : جلال العدوى ، القانون والاجتماع الانسانى ، مجلة الحقوق ، العددان الثالث والرابع ــ السنة الخامسة عشرة ــ ١٩٧٢ ص ٢٠٢ .

(٢) Cf. F. Gény, **Science et Technique en Droit Privé Positif,** tome I, Sirey, Paris, 1923, pp., 96 et ss.

(٣) المرجع السابق ، جـ ٢ ص ٣٧١ وما بعدها .

تاريخية ، ومعطيات عقلية ، ومعطيات مثالية .وتدخل العلاقات الاقتصادية بين هذه المعطيات . فالموارد الاقتصادية المتاحة وبواعث الافرادواهدافهم والفن الانتاجي السائد ودرجة المعرفة الفنية كل ذلك يكوّنجزءاً من **المعطيات الواقعية** .وما تبلور عبر التاريخ من عقائد وما استقر من تقاليد حول العلاقات الاقتصادية يمثل ايضا جزءا من **المعطيات التاريخية** . وبالمثل فان نتائج التجارب السابقة وما يستخلصه العقل البشريمن افكار حول الرشادة الاقتصادية واسلم الطرق لتحقيق الكفاءة الاقتصادية يدخل ضمن **المعطياتالعقلية** . واخيرا فان ما يسود من قيم حول العدالة وكيفية توزيع الثروات والدخول يكوّنجزءاً من **المعطيات المثالية** .

ولم تخلُ افكار « جيني » من نقد يرجعبوجه خاص الى المغالاة فى الاعتداد بهذه المعطيات وعدم وضوح الحدود الفاصلة التى يبرزدورها (٤) . ومع ذلك فلا جدال فى ان القانون لا يصدر فى فراغ ، وانه ينظم الحياة الاجتماعية ومن ثم فان جزءا كبيراً من من اهتمامات القانون لا بد وان تتجه الىتنظيم العلاقاتالاقتصادية السائدة.

ـ طبيعة العلاقة بين القانون والاقتصاد ـ

٢ ـ **وبصرف النظر** عن ان موضوع القانون لا بد وان يشمل **قدرا كبيرا من العلاقات الاقتصادية ، فقد ثار خلاف كبير بين المفكرين حول طبيعة هذه العلاقة** . فلا يكفى القول بان النشاط الاقتصادييمثل جزءا هاما من موضوعات القانون ، فهناك محل التساؤل عما اذا كانت هناك علاقة سببية . او بعبارة اخرى هل نستطيع القول بان الاعتبارات الاقتصادية تحكم وتحدد القواعد القانونية ، ام على العكس يؤثر القانونفى التطور الاقتصادي بحيث يخضع علم الاقتصاد لارادة القانون ؟

(١) ـ الواقع ان الجدل بهذا الصدد يرتبطبوجه خاص بالجدل المستمر بين الافكار الماركسية والافكار غير الماركسية حول طبيعة واسباب« **التطور التاريخي** » .

فالماركسيون ـ وهم اصحاب المادية التاريخية ـ يرون انه لكى يستطيع الناس ان يصنعوا التاريخ يجب اولاً ان يتمكنوا من الحياةومن ارضاء حاجاتهم الاولية (٥) . والناس فى سبيل ذلك يدخلون فى صراع مع الطبيعة من ناحيةويدخلون فى علاقات للانتاج من ناحية اخرى . ويرى ماركس ان الانسان فى عملية الانتاج لا يؤثرفى الطبيعة وحدها بل يؤثر الناس فى بعضهم البعض ، فالانتاج لا يتم بعيداً عن هذه العلاقاتالانتاجية . واذا كان الحدث الاول فى تاريخ الانسان هو الانتاج ، فانه يستخدم فى سبيلذلك أدوات معينة بالاضافة الى قوة عمله وما حققه اثناء تجربته السابقة من معرفة وخبرة . وقد اطلق ماركس وانجلز على هذه العناصر اسم **قوى الانتاج** . وفى اثناء القيام بعملية الانتاجيدخل الافراد فى علاقات متبادلة يتحدد على اساسها بوجه خاص من يملك وسائل الانتاجويتصرف فيها ، وهذه يسميها ماركس وانجلز « **بعلاقات الانتاج** » . ولكل نوع من انواع « **قوىالانتاج** » نوع معين يلائمه من « علاقات الانتاج » .

---

(٤) انظر : شمس الدين الوكيل « نظرات فى فلسفةالقانون » ، مجلة الحقوق . العدد الاول والثانى ١٩٦٥/٦٤ ص ١٢٩ .

(٥) انظر : جلال احمد امين : الماركسية ، القاهرة . ١٩٧٠ ، ص ٦١ وما بعدها .

ومجموع علاقات الانتاج يكوّن لدى ماركس الهيكل الاقتصادى للمجتمع وهى تمثل البناء الاساسى أو ما يطلق عليه اسم البناء السفلى (infrastructure) ويقوم عليهما بناء علوى (superstructure) من القانون والسياسة . فالقانون اذن تعبير عن الاقتصاد وتابع له .

ولكن ليس معنى ما سبق ان الفكر الماركسى يقدم العلاقة بين الاقتصاد والقانون على هذا النحو من التبسيط والسذاجة ، فالعلاقة بينهما ليست علاقة ميكانيكية وانما قد يحدث ان تستمر أوضاع قانونية تعبيرا عن ظروف اقتصادية قديمة وزائلة . وهنا يحدث التناقض ، وهذا التناقض هو اساس التطور . ومع ذلك فان النمط الأساسى فى الفكر الماركسى لا يزال كما تقدم ، وهو ان الأساس هو التطور الاقتصادى ، وان القانون تعبير وانعكاس لهذا التطور .

ويرى البعض ان فهم القانون وتطوره يقتضى فهم هذه الحقائق الاقتصادية . فاذا كان الفقه التقليدى فى العالم الراسمالى يقف عند الشكل ولا يتعرض للواقع ، باعتبار ان القانون مجموعة من القواعد الملزمة التى تحكم علاقات الناس فى المجتمع ، فان ذلك لا ينبغى أن يعمينا عن فحوى هذه القواعد والى أى هدف تسير وعن أى مصالح تدافع (٦) . فالفقه التقليدى يسلط الأضواء على « الجانب الشكلى فى القانون . . . ثم يسدل الستار على الواقع الاجتماعى الذى يعبر عنه القانون الراسمالى ، وهو حماية مصالح الطبقة المالكة » . فالبرجوازية الفرنسية ضمنت قانون نابليون بعد الثورة الفرنسية « المبادىء الثلاثة التقليدية : الملكية حق مطلق ، والعقد شريعة المتعاقدين ، ولا مسئولية بدون خطأ . أما فى المانيا وحيث لم يكن هناك مجموعة تشريعية مثل قانون نابليون ، فان الدوجماتية أطلقت عقيدة الملكية لصالح الطبقات المالكة ، وكذلك استخدمت التأصيل والتفريع فى مجال المسئولية والخطأ لحماية الطبقات المخدومة . » ودرج القضاء الأمريكى الآتى من صفوف رجال القانون على ابتداع الأفكار القانونية مفترضا وجودها منذ الأزل ، ثم تطبيقها بطريقة ميكانيكية لحماية مصالح رب العمل » . وفى خلال القرن العشرين وبعد ان تقدمت فرنسا والمانيا وامريكا صناعيا منذ أواخر القرن التاسع عشر ، حدثت تقلبات هائلة فى ظروف الحياة الاقتصادية « حملت البشر على اعادة النظر فيما حولهم من نظم » .

هذا النظر ، الذى لا يرى فى القانون الامجرد تعبير عن الأوضاع الاقتصادية ، يرتبط فى الواقع بفكرة اخرى تكمله ، وترجع الى اساس القانون ذاته وما يتضمنه من قهر . فالقانون يتضمن ارادة جماعية منظمة تفرض على الافراد وتوقع جزاء على مخالفة القواعد التى تضعها هذه الارادة . لذلك فان القانون انما يمثل ارقى ، وربما آخر ، مظاهر القهر . وتتجه الأفكار الماركسية ذاتها الى النظر الى القانون باعتباره وسيلة للقهر معبرة عن ارادة الحاكم . ففى كل مجتمع هناك حكام ومحكومون ، وارادة الحكام يتضمنها القانون . وهذا الانقسام فى المجتمع بين طبقتى الحكام والمحكومين يمثل فى نفس الوقت تعارضا وتناقضا فى المصالح الاقتصادية . ويستخدم القانون لتحقيق وحماية المصالح الاقتصادية الغالبة . واذا كان القانون كوسيلة للقهر مظهرا للتناقض فى المصالح والصراع الطبقى فانه يزول بزوال اسبابه وهى تحقيق الشيوعية ومجتمع بلا طبقات ولا صراع . واذا كانت لا توجد اشارات صريحة عند ماركس نفسه عن زوال

---

(٦) ثروت انيس الاسيوطى « المنهج القانونى بين الراسمالية والاشتراكية » ، مجلة مصر المعاصرة ، عدد يوليو ١٩٦٨ وعدد ابريل ١٩٦٩ .

الدولة والقانون بعد اقامة الاشتراكية ، فاننا نجد نصوصا صريحة متعددة عند زميله انجلز فى هذا المعنى(٧) ، بالاضافة الى ما يفهم ضمناً من تحليل ماركس نفسه .

(ب) ــ وجهة النظر المتقدمة لا يمكن قبولها على اطلاقها ، حقــا لا جــدال فى ان الظــروف الاقتصادية تطبع القانــون بآثار بعيدة لا يمكن انكارها بل ان الجزء الأكبر من القواعد القانونية انما يتجه لاعطاء حلــول لمشــاكل ذات طابــع اقتصادى . ولكن القول بأن القانــون لا يعدو ان يكون مرآة ومجرد تعبير عن الأوضاع الاقتصادية فيه تجاهل كبير للدور الذى يســتطيع أن يلعبه القانون والقهر . فاذا كانت الظروف الاقتصادية تضع أمام رجال السياســة والحكم المشــاكل الأساسية ، فانه لا يمكن القول بان الحلول لهذه المشاكل تكون محددة ســلفاً وانه لا يوجد مجال للاختيار بين هذه الحلول . ولا جدال فى ان اختيار نوع من الحلول القانونية لبعض المشاكل الاقتصادية لما يؤثر على تطور الأوضــاع الاقتصــادية فى المستقبل . **وفى كثير من الأحوال نجد ان القانون يسبق الأوضاع الاقتصــادية ويمهد لها ويخلق الظروف المناسبة لتطور اقتصادى معين .**

كذلك يصعب القول بان القانون يخدم دائما المصالح الاقتصادية الغالبة ، رغم انه فى الظروف العادية تجد هذه المصالح الاقتصادية رعاية كبيرة من النظام القانونى الســائد . ولكن هذا شىء ، وقبول النظرة الحتمية التى تجعل القانون خادما للمصالح الاقتصادية شىء آخــر . ففى كثير من الأحوال يكون القانون نفســه وسيلة لاعادة التوزيع لصالح الطبقات المهضومة **وهنا تخضع الأوضاع الاقتصادية لقهر القانون** وتتبعه . بل لعل ذلك أوضــح ما يمكن فى تجربــة الدول التى طبقــت الاشتراكية الماركسية ذاتها . فالاشــتراكية لم تطبق فى دول وصــلت الى مرحلة الراســمالية المتقدمة وبعد ان تكون الأوضاع الاقتصادية فيها قد مهدت للاخذ بهذا النظام ــ كما تنبأ ماركس ــ وحيث يبلغ التناقض مداه بين شكل الملكية الفردية وأسلوب الانتــاج الجماعى . بل على العكس من ذلك تماما ، فان الدول التى اعتنقت الاشتراكية الماركسية كانت فى مراحل بدائية من الراســمالية(٨) ، وسواء فى ذلك حالة الاتحاد السوفيتى عند قيام الثورة ١٩١٧ او الدول الاسيوية مثل الصــين وكوريا (وتقع دول اوروبا الوسطى والشرقية فى مرحلة متوسطة) . وفى مثل هذه الظروف لا يمكن القول بان القانون كان مجرد تعبير عن الأوضاع الاقتصادية ، وانه يقوم بانشاء الملكية الجماعية لعناصر الانتــاج ، لتتفق مع جماعيــة الانتــاج الراسمالى ــ بعــد التركز والاحتكارات الكبيرة وتقسيم العمل الشــديد . . . الى غير ذلك مما تقتضيه هذه الجماعية فى اسلوب الانتاج ــ . ولعل الصحيح هنا هو ان القانون يقوم بتعديل الظروف الاقتصادية لتناســب هذا النظام الجديد . وفى ضــوء ذلك نســتطيع ان نفهم دور فكــرة « **دكتاتورية البروليتاريا** » وان نفهم افكار ستالين

---

(٧) Cf. F. Engels, **Orignines de la Famille, de la Propriété et de l'Etat**—, édition Castes, p. 229, Anti-Duhring, édition Caste, p. 319.

وانظر ايضا :

Gérard Lyon — Caen, "Mise au point sur le dépérissement de l'Etat, **Arichives de Philosophie du Droit**, No. 8, 1963, p. 115.

(٨) وقد قدم لينين تفسيرا لذلك يتفق مع تعاليم الماركسية ، وهو ان الثورة الاشتراكية انما تقوم عندما يبلغ التناقض فى العالم الراسمالى فى مجموعه ما يبرر قيام الثورة . وعندئذ تقوم الثورة فى اضــعف حلقات النظام الراسمالى العالمى ، وهى ليست بالضرورة دولة راسمالية متقدمة .

فى ضرورة تقوية الدولة بعد الاشتراكية ، وليس اضعافها او ـ من باب اولى ـ زوالها ، وذلك حتى تتحقق الاشتراكية العالمية (٩) .

كذلك فانه فى ظل التطور الديمقراطى لا يمكن قبول فكرة حكم الطبقة الواحدة على اطلاقه . فالسلطة السياسية لا تعمل فقط لمصلحة طبقة واحدة وعلى حساب الطبقات الاخرى ، فالوضع اقرب الى نوع من التصالح والتوازن بين عدة طبقات ، والنظام السياسى القائم لا يعدو أن يكون حصيلة لهذا التوازن . وليس معنى ذلك ان القوى السياسية متعادلة تماما ، فهذا ابعد الاشياء عن الواقع . فهناك دائما اطراف اكثر قوة وديناميكية من الاطراف الاخرى . ولكنه يندر أن توجد طبقة مسيطرة تماما ودون ضغوط ومقاومات مستمرة من الطبقات الاخرى . ولا يقتصر الامر على التوازن بين هذه المصالح المتعارضة ، بل انه لا توجد علاقات قوة مستقرة خلال الزمن فهناك دائما تغيير فى علاقات القوى النسبية للطبقات المختلفة . فليست المصالح الوحيدة التى تجد تعبيرا لها فى القانون هى مصالح راس المال والملكية الخاصة ، فقد ادى تقرير الحقوق السياسية للعمال الى تقييد نفوذ الملكية الخاصة . فنقابات العمال والأحزاب الاشتراكية فى كثير من الدول الغربية تباشر تأثيرا حقيقيا على القوانين . فالتأميمات المختلفة للبنوك وكثير من صناعات الاستخراج الأساسية فى انجلترا وفى فرنسا تمت فى ظل نظم راسمالية اساسا . كذلك فان استقرار الحكم فى السويد وفى كثير من الدول الاسكندنافية فى ايدى الأحزاب الاشتراكية يعبر عن مدى قوة العمل فى مواجهة راس المال . اضف الى ما تقدم ان تطور المجتمعات الحديثة والدور الذى بدات تلعبه المعرفة الفنية قد ادى الى ظهور نوع جديد من راس المال الانسانى المتمثل فى العلماء ورجال البحث والادارة وما يمثله هؤلاء من تقدم فنى مستمر وتطبيق متزايد للاساليب الحديثة فى الانتاج (١٠) . وراس المال البشري هذا يعتمد اساسا على المعرفة وهى استثمار بشرى لصيق بشخص الانسان ومن ثم لا يقبل التنازل او التصرف فيه . ولذلك يحلو للبعض ان يطلق عليه اسم الملكية الشخصية بالمقابلة الى الملكية الخاصة . ومن الواضح ان هذه الفئات قد اصبحت تتمتع بنفوذ وتاثير متزايدين فى المجتمعات الحديثة ، وهو ما اطلق عليه البعض اسم « ثورة المديرين » . وهذا تاثير اقتصادى جديد لا يرتبط مباشرة بفكرة الملكية .

ـ تحديد مجال البحث ـ

٢ ـ يظهر لنا مما تقدم نوع من القضايا الأساسية التى تفرض نفسها عند الحديث عن علاقة القانون بالاقتصاد . **وقد راينا ان نستبعدها كلية من البحث ، وان نركز ـ على العكس ـ على موضوعات اخرى على مستوى ادنى من التجريد** . والسبب فى هذا الاختيار يرجع الى ان ذلك النوع من القضايا انما يطرح فى الواقع قضايا فلسفية يصعب ـ ان لم يستحل ـ الوصول فيها الى نتيجة قاطعة . واكثر ما يستطيع الانسان الوصول اليه ، هو تلك النتيجة العامة ، وهى ان هناك علاقة تاثير متبادل بين القانون والاقتصاد . واية محاولة لبيان مدى الاهمية النسبية فى هذه العلاقة المتبادلة او لتحديد علاقة السببية ، انما هى محاولة لا تخلو من كثير من التحكم ـ على اقل تقدير .

---

(٩) Cf. J. Stalin, **Question du Leninisme**, édition de Mosoo, 1947.

(١٠) **انظر فى هذا الموضوع كتابنا** ، المجتمع التكنولوجى الحديث ، **الاسكندرية ١٩٧٢** .

وازاء كل ذلك ، فاننا نفضل ان نتناول موضوعنا في علاقة القانون بالاقتصاد من زاوية اقل طموحاً واكثر تحديداً وهي علاقة الفن القانوني او الصياغة القانونية بحقائق الحياة الاقتصادية . وسوف نقتصر على تلك الحقائق الاقتصادية الأساسية والتي تجاوز الى حد بعيد الجدل المذهبي حول طبيعة المصالح الاقتصادية ومدى تعارضها ، وهي ايضاً امور تتمتع بقدر كبير من الشمول بحيث تتخطى الاختلافات القائمة في النظم الاقتصادية (راسمالية او اشتراكية) قدر الامكان . ولذلك فاننا سوف نتعرض لبعض الحقائق الأولية في الحياة الاقتصادية ونرى الى اى حد تطور الفن القانوني وخلق تصورات قانونية لمجاراة هذه الحقائق . بقى أن نشير الى أننا سنعرض الى بعض ــ وليس كل ــ هذه العلاقات ، وقد تكفى « **العينة** » **التي نختارها ليتبين مدى ما** بلغه الفن القانوني من درجات عالية من التقدم ، دون أن ندرى !

• • •

ــ تعدد الوحدات الاقتصادية ــ ظاهرة التبادل ــ الحق العيني ــ

٤ ــ من الحقائق الأولية أن الحياة الاقتصادية قائمة على عديد من الوحدات الاقتصادية التي تدخل في علاقات متبادلة ومتكاملة من أجل الانتاج والتوزيع والاستهلاك . فروبنسون كروزو (أو الوحدة الاقتصادية المنعزلة التي تكتفي اكتفاءً ذاتياً) وصف خيالي لا وجود له في عالم الحقيقة . فلا يمكن ان نجد وحدة اقتصادية قادرة على انتاج السلع التي تقوم باستهلاكها ، وانما لا بد وان يتكاتف عدد كبير من الوحدات على انتاج السلع بحيث يقوم نوع من التخصص وتقسيم العمل بينهم ، ثم يتبادلون فيما بينهم هذه السلع والخدمات بما يتفق مع أذواقهم في الاستهلاك ومدى قدراتهم على الحصول على السلع . وقد كان التخصص في المهنة او حرفة معينة من الامور القديمة قدما ازلياً حيث كان يتخصص داخل كل جماعة مجموعة من الافراد لانتاج انواع معينة من السلع والخدمات ، وسواء حكمت هذا التخصص اعتبارات من حيث الجنس (الرجال يقومون بالصيد والنساء يقمن بالزراعة والخدمات المنزلية مثلاً) أو اعتبارات التقاليد أو غير ذلك . وبعد ذلك ظهرت أهمية تقسيم العمل داخل المهنة او الحرفة الواحدة ، وجعل آدم سميث من « **تقسيم العمل** » الأساس النظرى لزيادة الكفاية وتقدم الامم . وغنى عن البيان أن تعدد الوحدات الاقتصادية وما يتطلبه من تخصص وتقسيم العمل يؤدى بالضرورة الى ظهور ظاهرة **التبادل** . ومن ثم فان التاريخ الاقتصادى لأية جماعة من الجماعات هو تاريخ لظاهرة التبادل وتطورها وتنظيمها . فماذا قدم الفن القانوني لمواجهة هذه الحقيقة الاقتصادية الأولية ؟

الواقع أن القانون قد قدم في هذا الصدد تصوراً قانونياً مفيداً ، وهو فكرة **الحق العيني .** والحق العيني هو « سلطة يعطيها القانون لشخص معين على شيء معين ، وبموجبها يستطيع الشخص أن يستخلص لنفسه ما للشيء من فوائد اقتصادية » (١١) . ولعل اخطر ما في فكرة الحق العيني هو **التمييز بين الحق وبين الشيء** ، وهو فصل ليس من السهل تصوره . وقد احتاج من العقل البشرى تطوراً كبيراً ودرجة عالية من التجريد . فالحق هو السلطة وهو المال الذى يجرى التصرف فيه ، أما الشيء فهو موضوع للحق ومحل له (١٢) . ولذلك فالحق العيني سلطة

(١١) **عبد الرزاق السنهورى** ، الوسيط في شرح القانون المدني ، **الجزء ٨** ، حق الملكية ، **١٩٦٧ ، ص ١٨٢ .**

(١٢) **عبد الفتاح عبد الباقي** ، دروس في الاموال ، **القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٦ وما بعدها .**

قانونية مباشرة على الشيء محل الحق . وهذا الفصل بين الحق وموضوعه ، بين المال والشيء هو تصور قانوني فذ ، وقد أدى ـ كما سنرى ـ الى تسهيل كبير في عمليات التبادل . وانما نود هنا ان نؤكد صعوبة هذا التصور وخصوصا بالنسبة لأقوى الحقوق العينية وهو الملكية . ففي هذا الحق يكاد يختلط الحق بالشيء ، وتقوم علاقة بين المالك وبين الشيء ذات طابع نفسي ، وهي اثر من علاقة الانسان على الاشياء التي يستعملها (١٣) . ولذلك فقد اقتضى تصور الحق المالي كفكرة مستقلة تجريدا ذهنيا كبيرا . ولا نزال حتى الآن نجد صعوبة في لغتنا اليومية في الفصل بين الحق وبين الشيء ، فالفرد يملك الحق ، والحق يرد على الشيء .

وعندما نتحدث هنا عن الحق العيني باعتباره سلطة قانونية مستقلة عن الشيء الذي يرد عليه ، فلا ينبغي ان نقع في وهم بأن هذا التصور القانوني مقصور على الدول الرأسمالية التي تعترف بالملكية الخاصة . فهذا تصور قانوني عام لا شأن له بشكل الملكية خاصة او عامة . ولعل السبب في مثل هذا الوهم هو ان الملكية هي أقوى الحقوق العينية ، والدول الاشتراكية وهي تلغي الملكية الخاصة لأموال الانتاج « تعيش في ظل عقدة الخوف من حق الملكية بمعناه الكلاسيكي القديم ... وكان من الممكن ان يتجنبوا ذلك كله لو انهم استفادوا لمصلحة ولخدمة الاشتراكية ذاتها ـ من خبرة الأجيال المتعاقبة التي اسهمت في تحديد طبيعة حق الملكية لا كوسيلة لاستغلال الانسان للانسان ، وانما كوسيلة فنية قانونية لتحديد وتنظيم الاستفادة من سائر الأشياء .. » (١٤) . ونحن هنا لا يهمنا سوى الوسيلة الفنية التي يقدمها الحق العيني كسلطة قانونية مستقلة عن الشيء موضوع الحق ، ولذلك فان الجدل حول طبيعة الملكية العامة لا يهمنا بشكل مباشر . بل ان الاتجاه الغالب بين الفقهاء ان « الأموال العامة لا تفترق عن الأموال الخاصة في أنها مثلها محل التملك . الا ان هذا لا يستتبع لزاما ان يكون نطاق الملكية في كل منهما متطابقا » (١٥) . فالمعيار المستقر في التفرقة بين املاك الدولة العامة واملاكها الخاصة ، هو طبيعة الغرض المخصص له المال . فاذا كان هذا الغرض ، منفعة عامة ، اعتبرت الملكية عامة ، واذا لم يكن الغرض كذلك ، اعتبرت ملكية الدولة لهذا المال خاصة . وهناك اجماع للفقه تقريبا على ان حق الدولة على الأشياء المخصصة للمنفعة العامة هو حق ملكية بالمعنى الصحيح وان كانت هذه الملكية مقيدة بقيود المصلحة العامة (١٦) .

وأيا كان الأمر حول الجدل المتقدم ، فان الفكر القانوني الذي خلق فكرة الحق العيني ـ أيا كان اسمها ـ قد قام بدور كبير في تسهيل عمليات التبادل التي تتطلبها حقائق الحياة الاقتصادية . فكم كانت تتعقد الامور وتصعب المبادلات اذا لم يمكن الفصل بين الأشياء وبين الحقوق التي ترد عليها . ففي ظل الأوضاع القانونية التي نعيشها يتم التصرف في الحقوق ، ويمقتضى ذلك تنتقل السلطة على الأشياء . وبدون هذا التصور كان ينبغي ان تتوافر للشخص

---

(١٣) Aurel DAVID, Les Biens et leur Evolution, **Archives de Philosophie du Droit**, 1963, p. 171.

(١٤) **علي البارودي** ، في سبيل نظام قانوني موحد للمشروع التجاري العام ، **الاسكندرية ١٩٦٧** ، ص ٢٤١ .

(١٥) **محمد زهير جرانه** ، حق الدولة والافراد على الاموال العامة ، ١٩٤٤ ، ص ١٣٢ .

(١٦) **عبد الرزاق السنهوري** ، المرجع السابق ، ص ١٢٨ وما بعدها . **سمير تناغو** ، القرار الاداري مصدر للحق ، الاسكندرية ، ١٩٧٢ ، ص ٧٦ وهامش نفس الصفحة . و : **مصطفى الجمال** ، نظام الملكية ، الاسكندرية ، ١٩٦٨ .

السيطرة المباشرة والمستمرة على الشيء حتى يحتفظ به ، وعندما يريد مبادلته فانه ينقل هذه السيطرة لشخص آخر مقابل حصوله على شيء آخر ومباشرته سيطرته الجديدة عليه . واذا كان الاحتفاظ بالاشياء ومباشرة السيطرة المباشرة عليها امراً معقولاً نسبياً في حالة المنقولات خفيفة الوزن ؛ فان ذلك يضع قيوداً رهيبة في حالة العقارات تمنع من المرونة وسهولة الانتقال . فالشروط المطلوبة للاحتفاظ بالحقوق اسهل بكثير من شروط الاحتفاظ بالاشياء ؛ وبالمثل فان انتقال الحقوق بين الاشخاص ، وهي حقائق معنوية ، اسهل بكثير من انتقال السيطرة المباشرة على الاشياء وهو ما يتطلب جهداً قد يحول دون قيام المبادلات . ولذلك فان الصياغة القانونية بابتكارها فكرة الحق العيني باعتباره فكرة مجردة تعطي صاحبها القدرة على التصرف في الشيء ـ قد ساعدت على تسهيل المبادلات وفي تحقيق الاستقرار القانوني . فيكفي انتقال الحقوق من شخص لآخر حتى تنتقل السيطرة على الاشياء والموارد من شخص لآخر . وهكذا قد اصبحت الموارد الاقتصادية تنتقل عن طريق انتقال الحقوق . **وبذلك فان انتقال الموارد الحقيقية والتغيير في استخداماتها يتم عن طريق التصرف في عالم آخر مقابل من الرموز والحقائق المعنوية هو عالم الحقوق العينية .**

وبعبارة اخرى قد خلق علم القانون (عن طريق الحقوق العينية) **نموذجاً قانونياً مقابلاً لعالم الاشياء والموارد** ، والتصرف في الحقوق يعني تصرفاً مقابلاً في الاشياء والموارد . ولكن التصرف في عالم الحقوق العينية اسهل وايسر . ولذلك فان الفن القانوني يكون قد قدم وسيلة فعالة لتسهيل انتقال الاشياء والموارد بين الاشخاص والاستخدامات ، ويكون قد خلق عن طريق هذه الحقوق نوعاً من المحاكاة (simulation) لعالم الاشياء والموارد . وتتضح اهمية هذا الكشف القانوني في النظم القانونية المتقدمة لانتقال الحقوق . فانظر الى **البورصة او الشهر العقاري** ؛ فنحن في الحالتين بصدد نظامين قانونيين لانتقال الحقوق المنقولة والعقارية ، وانظر كيف يؤدي ذلك الى سرعة انتقال الموارد من يد الى اخرى في معرفة كاملة وباقل جهد ممكن .

•••

ـ الامتداد او البعد الزمني للكميات الاقتصادية ـ التمويل ـ الحق الشخصي او الالتزام ـ

٥ ـ هنالك حقيقة اقتصادية اخرى ـ لا تقل بداهة عن الحقيقة السابقة الخاصة بتعدد الوحدات الاقتصادية ـ ذلك ان معظم الكميات الاقتصادية التي نعرفها **كميات ذات بعد زمني . فالانتاج واستهلاك والاستثمار ليست كميات معرّفة بحجم معين ، ولكنها كميات ذات بعدين ، فهي احجام معينة في فترات معينة، كما هو الحال مثلاً في السرعة، فهي كمية ذات بعدين كذا كيلومتراً في الساعة . وبالمثل فان هذه الكميات الاقتصادية تعرف عن طريق مقياسين : مقياس الكمية ومقياس للزمن (انتاج كذا طن في السنة)** . ولذلك فان معرفة نتائج وجود هذا البعد الزمني في الكميات الاقتصادية يعتبر اساسياً لفهم العلاقات الاقتصادية . وينبغي بوجه خاص تذكر ان الانتاج يستغرق وقتاً ، طال او قصر ، قبل ظهور الناتج النهائي من سلع او خدمات . فاذا كان الانتاج عبارة عن تضافر جهود عناصر مختلفة من اجل اخراج سلعة او خدمة ، فان هذه العملية تستغرق وقتاً . وهكذا فان الزمن عنصر اساسي في الحياة الاقتصادية .

وهنا يمكن ان نتساءل عما اذا كان الفن القانوني قد خلق تصورات قانونية مناسبة تاخذ

فى الاعتبار هذا البعد الزمنى للكميات الاقتصادية. وحقيقة الأمر ان فكرة **الحق الشخصى او الالتزام** هى التى تستجيب الى حد بعيد لذلك الاعتبار (كما كانت الحقوق العينية استجابة لحاجات المبادلات) . ويمكن تعريف الحق الشخصى اوالالتزام بانه « حالة قانونية يرتبط بمقتضاها شخص معين بنقل حق عينى او **بالقيام بعمل او** بالامتناع عن عمل » (١٧) . ويلاحظ ان مضمون **الالتزام فى صوره كافة هو « عمل يقوم به المدين** . غير ان هذا العمل قد يكون سلبيا ، وهذا هو ما يعبر عنه بالامتناع عن عمل ، وقد يكون العمل الذى التزم به المدين نقل حق عينى او انشاءه على شىء » (١٨) .

ولبيان مدى ارتباط فكـرة الحقـوق الشخصية او الالتزامات بالبعد الزمنى للكميات الاقتصادية وبخاصة الانتاج ، نتصور عالما فرضيا لا يستغرق فيه الانتاج اى زمن ، بحيث نعيش فى عالم لحظى تتعاصر فيه عمليات التحويل . فالانتاج كما اشرنا هو تحويل للموارد والطاقة الى سلع وخدمات نافعة **؛ هو تحويل لمدخلات** input (مواد اولية ، خدمات عناصر الانتاج) الى مخرجات output (سلع وخدمات نافعة) . ولنتصور الآن ان عملية التحويل هذه تتم بشكل آنى ولا يوجد اى فاصل زمنى بين دخول المدخلات (او المستخدم) وخروج المخرجات (او الناتج) . **فماذا يحدث فى مثل هذه الحالة ؟** من الواضح انه فى مثل هذا العالم الخيالى لن يكون هناك محل **لعلاقات الانتاج** ، فلن تكون هناك عقود عمل ولا عقود توريد ولا قروض . . . الخ ، وكل ما يتصور هو ان تنشأ مباشرة حقوق على توزيع الناتج الجديد على العناصر التى ساهمت فى الانتاج (التحويل) . **اما العلاقات** التى تنشأ اثناء عملية التحويل فانها تختفى بمقتضى الفرض ، والحقوق التى تنشأ على الناتج الجديد هى من قبيل الحقوق العينية (حقوق ملكية ، حقوق استعمال ، حقوق انتفاع) . **ومعنى ذلك انه** اذا اختفى البعد الزمنى للكميات الاقتصادية وبخاصة الانتاج ، فاننا لن نكون فى حاجة الا للحقوق العينية التى تثبت للاشخاص سلطات على الموارد الاقتصادية . وفى مثل هذا العالم الخيالى فان التبادل يظل قائما (طالما اننا نفترض تعدد الوحدات الاقتصادية) وهو ما يستوجب نشوء الحقوق العينية على ماسبق ان رأينا ، ولعل اقصى ما نحتاج اليه من علاقات والتزامات شخصية فى مثل هذا العالم ،هو الالتزام باعطاء شىء ، عند التبادل ، وحتى هذا فانه لا يشكل التزاما حقيقيا بالنظر الى اننا افترضنا عدم وجود البعد الزمنى ، فكان عمليات التبادل تتم لحظية دون حاجة الى وضع التزام على عاتق المدين .

وتتغير الصورة كلية متى اعترفنا بوجود البعد الزمنى للكميات الاقتصادية فالانتاج يستغرق وقتا **قبل ظهور الناتج النهائى ، وخلال** هذا الوقت لا بد وان تتضافر خدمات عناصر الانتاج من اجل تحويل المدخلات الى سلع وخدمات نافعة . وهنا نجد انفسنا بالضرورة فى حاجة الى توفير نوع من العلاقات تسمح بالزام الافراد بالقيام بعمل او اعمال محددة مقابل التزام فى المستقبل بالحصول على مقابل **هذا العمل** من الناتج عند ظهوره ، او تمكن بعض الافراد من التنازل عن بعض مواردهم اثناء عملية الانتاج مقابل الحصول على حقوق فى استيفاء المقابل من الناتج المستقبل . وهكذا تظهر فكرة الالتزامات الشخصية . فاذا كان **مضمون الالتزام فى جميع**

---

(١٧) **السنهورى** ، الوسيط ، **الجزء الاول** ، مصادر الالتزام ، ١٩٥٢ ، ص ١١٤ .

(١٨) **اسماعيل غانم** ، فى النظرية العامة للالتزام ، مصادر الالتزام ، ١٩٦٦ ، ص ٢٢ .

سوره هو عمل يقوم به المدين ، فمن الواضح ان هذا العمل امر مستقبل ، فجوهر الالتزام انه يرد على المستقبل (١٩) ، ويربط الحاضر به . وكان قد ثار خلاف بين رجال القانون حول طبيعة الالتزامات التى ترد على اشياء مستقبلة حيث تجيزه كافة القوانين . ومع ذلك فقد كان راى البعض ان هذه الاجازة انما ترد عن طريق الاستثناء . ومع ذلك فيبدو ان الراى الأرجح هو ان هذه الاجازة اصل من اصول فكرة الالتزام وهى استجابة لحاجة المعاملات الاقتصادية ، فضلاً عن ان جوهر الالتزام وهو يرد على عمل المدين هو بالضرورة امر مستقبل (٢٠) .

وهكذا نرى ان الحياة الاقتصادية وهى تتعامل خلال الزمن تحتاج الى الوسائل القانونية الكفيلة بتحقيق ذلك . وجاء الفن القانونى واوجد فكرة الالتزام ، وهو يتضمن علاقة شخصية بين دائن ومدين يتعهد المدين بمقتضاها بالقيام بعمل . وهكذا تظهر عقود العمل والقروض وغيرها من الارتباطات القانونية الضرورية لعمليات الانتاج . وبذلك فان الفن القانونى عن طريق الحقوق العينية والالتزامات الشخصية يكون قد خلق تصورات قانونية فعالة للاستجابة للحقائق الاقتصادية فى تعدد الوحدات الاقتصادية وفى البعد الزمنى للكميات الاقتصادية .

٦ – **ولعل من ابرز الاقتصاديين الذين استعرضوا خصائص الحياة الاقتصادية الاقتصادى ليون فالراس** Léon Walras **الذى يعتبر واضع ما يعرف باسم نماذج التوازن الشامل** (٢١) . وقد اوضح **فالراس** ان التوازن فى الحياة الاقتصادية يتم بين عديد من الوحدات الاقتصادية ، وان هذا التوازن يتوقف على جميع ظروف الاقتصاد فى مجموعه ، ولذلك لا بد من اخذ مدى الترابط بين جميع الوحدات . فاذا كان التوازن فى الاقتصاد يتطلب ان يتساوى طلب كل سلعة وعرضها ، فان طلب سلعة معينة غير مستقل عن طلب السلع الاخرى ، وبالمثل العرض ، فطلب سلعة معينة يتوقف على ثمنها النسبى ، ولكنه يتوقف ايضاً على اثمان السلع الاخرى . ونفس الشىء بالنسبة للعرض . وهكذا فاننا نحصل على التوازن اذا عرفنا الاثمان التى تجعل طلب كل سلعة وعرضها متساويين ، وهو ما لا يتحقق الا اذا اخذنا الاقتصاد فى مجموعه . وهكذا فاننا نستطيع ان نعرف دفعة واحدة اثمان التوازن فى الاقتصاد ولا يمكن معرفة التوازن فى اسواق منفصلة . وهذا ما يطلق عليه اسم التوازن الشامل كما ذكرنا .

وعندما عرض « فالراس » نظامه للتوازن الشامل قسم دراسته الى مرحلتين : فى المرحلة الاولى افترض ان هنالك كمية محددة من السلع والخدمات وانه يجب توزيع هذه الكمية احسن توزيع ممكن . واطلق على التوازن فى هذه المرحلة اسم نظرية التبادل (Théorie d'échange) . وفى المرحلة الثانية لم يقتصر « فالراس » على توزيع كمية محددة ومعطاة من السلع والخدمات ، وانما اخذ فى الاعتبار امكان انتاج هذه السلع والخدمات باستخدام عناصر الانتاج المتاحة فى الاقتصاد . واطلق على التوازن فى هذه المرحلة اسم نظرية الانتاج (Théorie de Production) . والواقع ان المرحلتين التحليليتين اللتين استخدمهما فالراس تتفقان الى حد بعيد مع التقسيم الذى اخذنا به .

---

(١٩) Samir TANAGHO, "L'Hypothèques des Biens à Venir" **Revue Trimestrielle de Droit Civil,** No. 3, 1970, pp. 460 — 464.

(٢٠) **المرجع السابق .**

(٢١) Leon Walras, **Eléments d, Economie Politique Pure.**

فالمرحلة الاولى تأخذ في الاعتبار فكرة تعدد الوحدات الاقتصادية ، ومن ثم فالتوازن المطلوب هو توازن التبادل . والمرحلة الثانية تأخذ في الاعتبار الى جانب التعدد ، فكرة الانتاج وما تنطوي عليه من بعد زمني ، وهذا هو ما اقتضى توازن الانتاج . **ونستطيع الآن ان نقول ان الفن القانوني قد خلق الحقوق العينية كوسائل قانونية لازمة توازن التبادل ، كما خلق الالتزامات الى جانب الحقوق العينية كوسائل قانونية لتوازن الانتاج .**

٧ ــ وينبغي أن نشير الى أن فكرة الالتزام أو المديونية (وهي القائمة على فكرة الامتداد الزمني) تلعب في الحياة الاقتصادية دوراً لا نستطيع ان نتصور مداه ، وان هذا التصور القانوني قد ساعد على تحقيق تقدم اقتصادي كان من المستحيل انجازه . ويكفي في هذا الصدد ان نتذكر **النقود** والدور الذي تلعبه في الحياة الاقتصادية . فالنقود ــ في آخر الأمر ــ لا تعدو أن تكون ديناً أو التزاماً ، ولكنها دين او التزام على الاقتصاد القومي في مجموعه .

واذا كان اكتشاف الانسان للنقود يعتبر حدثاً خطيراً في حياته ــ ربما لا يقل اهمية من اكتشاف النار والكتابة ــ فان الانسان لم يستطع ان يدرك حقيقة النقود وطبيعتها الا حديثاً رغم ان استخدامها قد جرى منذ زمن بعيد نسبياً . بل اننا لو اردنا الدقة ، فانه لا يكاد يعرف حقيقة النقود من غير المتخصصين الا نفر قليل .

وقد كان الاعتقاد السائد قديماً هو ان للنقود قيمة ذاتية ترجع الى طبيعة المادة المصنوعة منها (ذهب او فضة) او ربما لبعض الاعتبارات الخاصة المحيطة (مثل بعض القواقع ذات القيمة الدينية لدى بعض الجماعات البدائية) . ولكن التطور اللاحق لظاهرة النقود وما أدى اليه من تغيير في شكلها ــ وخاصة بعد ظهور النقود الورقية ونقود الودائع ــ قد أدى الى مزيد من فهم حقيقة النقود (٢٢) . فالنقود قد اصبحت جزءاً من نظام الائتمان المصرفي ومن نشاط البنوك في الاقراض . فالأفراد قد عمدوا الى ايداع نقودهم المعدنية لدى بعض البنوك او الصيارفة مقابل سند يعطى لصاحب الوديعة ، وذلك نظراً للمخاطر التي يتعرض لها التجار من حمل كميات كبيرة من هذا المعدن النفيس . وفي نفس الوقت كان تطور التجارة قد ادى الى نشوء مجموعة من القواعد العرفية التي تساعد على تداول الحقوق بين التجار وتوفر الثقة فيها . وفي مقدمة هذه القواعد نظم الأوراق التجارية وتداولها عن طريق التظهير او التسليم . وفي هذه المرحلة كانت السندات التي تعطيها البنوك للمودعين تتداول بدلاً من النقود المعدنية التي يظل البنك حائزاً لها لمصلحة حائز السند . ثم حدث تطور ، فلم يعد اصدار السندات مرتبطاً بودائع حقيقية يقوم الأفراد فيها بايداع نقودهم المعدنية لدى البنك ، وانما ارتبط اصدار جزء كبير من هذه السندات بعمليات الائتمان والقروض التي يمنحها البنك . فقد لاحظت البنوك ان الافراد يتداولون هذه السندات ويستخدمونها كوسيلة للوفاء ، ولم تعد تطلب كل قيمة هذه السندات للتحويل الى نقود معدنية . ولذلك عمدت هذه البنوك الى اقراض الافراد مباشرة لسندات تصدرها وهي تدرك أن هذه السندات ستستخدم كوسيلة للوفاء في المبادلات بين الافراد مباشرة لسندات تصدرها وهي تدرك ان هذه السندات ستستخدم **كوسيلة للوفاء في المبادلات** بين الافراد دون ان تقدم كلها للتحويل الى نقود معدنية . وهكذا ظهرت **النقود الورقية** كديون على البنوك تصدرها في شكل سندات لم تتمتع بالقبول العام في المعاملات . وقد اقتضى ذلك تدخل القانون لحماية هذه النقود الورقية الجديدة .

---

(٢٢) كتابنا « النظرية النقدية » ، مطبوعات جامعة الكويت ، ١٩٧١ .

وقد ظهرت مع النقود الورقية طبيعة النقود كمديونية تتمتع بالقبول العام ثم ما لبث التطور ان استمر بحيث ظهرت النقود على حقيقتها كمديونية تتمتع بالقبول العام وتجردت من كل مظهر مادى ؛ فلم تعد هذه المديونية متبلورة فى شكل معدن او حتى فى شكل أوراق وسندات يصدرها البنك المركزى ، وانما أصبحت مجرد مديونية البنك التجارى كما تظهر فى دفاتره وحساباته . وهذه هى مرحلة **نقود الودائع** او النقود الكتابية ، حيث تحررت النقود من كل وهم مرتبط بالذهب او بغيره . وارتبطت بميدان واسع هو ميدان المديونيات بصفة عامة فى الاقتصاد القومى . فالنقود ، والحال كذلك ، ليست سوى مديونية تتمتع بالقبول العام . ومعنى ذلك ان كل فرد مستعد لان يبادل ما لديه من سلع وخدمات مقابل هذه النقود . فالنقود اذن مديونية على الاقتصاد القومى ، اذ ان كل من يحمل النقود يتمتع بحق فى الحصول على ما يشاء من سلع وخدمات معروضة فى الاقتصاد القومى بقدر قيمة ما لديه .

واذا كان للنقود ما نعرف من دور اساسى فى الحياة الاقتصادية فلا ينبغى ان ننسى انها بناء قانونى ؛ انها التزام ، ولكنه التزام من نوع خاص ؛ التزام على الاقتصاد القومى . ولذلك فان القانون نفسه يوفر حماية خاصة لهذه الديون . فجميع التشريعات تضع تنظيمات خاصة للبنوك تنظم فيها أعمالها ونشاطها ، لأن ما تصدره من ديون لا يلزمها وحدها وانما يلزم الاقتصاد القومى أيضا فى نفس الوقت . كذلك تذهب بعض الدول الى حد تأميم البنوك ، وعلى اى الأحوال فان غالبية الدول تؤمم البنك المركزى الذى يهيمن على البنوك التجارية ويراقبها .

واذا كانت النقود هى اهم واخطر انواع المديونيات المعروفة واكثرها تأثيرا فى الحياة التزام على الاقتصاد القومى . ولذلك فان القانون الديون والالتزامات التى تقوم بدور هام فى تدعيم المبادلات . فاذا كان اقتصاد التبادل يقتضى سرعة تداول الحقوق وتوفير أكبر قدر من الثقة فى المعاملات ، فقد نجح التجار ، ومن ورائهم القانون ، فى توفير أساليب مناسبة لتحقيق هذا الهدف . وفى مقدمة هذه الوسائل **الأوراق التجارية** . فهذه الأوراق وهى **تتضمن ديونا** ، تتميز بانها تتداول بسرعة وبدون القيود المعروفة فى الاحوال العادية . والذى يميز الاوراق التجارية هو انها صكوك قابلة للتداول وتمثل حقا نقديا وتستحق الدفع بمجرد الاطلاع او بعد اجل قصير ، ويجرى العرف على قبولها كاداة للوفاء (٢٣) . فهنا نجد اننا بصدد مديونية عادية والتزام على تاجر عادى ولكنه اصبح يتداول بسهولة اكبر ويستخدم كوسيلة للوفاء اى بدلا من النقود .

٨ – وليس الامر مقصورا على هذه الاوراق قصيرة الأجل ، بل ان الأوراق المالية من الاسهم والسندات التى تتداول فى البورصة – والتى اصبحت تمثل نوعا من الثروة المنقولة الجديدة – قد ساعدت على مزيد من التقدم والرشادة فى الحياة الاقتصادية . وقد عملت هذه الأوراق المالية على اجراء تغيير جوهرى فى طبيعة العلاقات حيث حلت **الحقوق والالتزامات المالية محل الملكية** (٢٤) . اذ لا يخفى أنه برغم الفارق القانونى بين السهم (باعتباره حصة شريك) والسند (باعتباره دينا) الا ان التطور الحديث قد جعل منهما فى الواقع امرا متشابها اقرب الى وضع الدائن للمشروع . وهكذا اصبحت الأوراق المالية على اختلاف انواعها اشكالا من المديونية المتوعة لكى

---

(٢٣) **محسن شفيق** ، الوسيط فى القانون التجارى المصرى ، **الجزء الثانى ١٩٥٧** ، ص ١٩٠ ، و : **مصطفى كمال طه** ، الوجيز فى القانون التجارى ، **الجزء الثانى** ، **١٩٧١ ص ٨** .

(٢٤) Cf. G. Ripert, Aspects Juridiques du Capitalisme. Moderne, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris, 1946, pp. 128.

تتفق مع الظروف المختلفة للدائنين والمدينين . وهذه الأوراق المالية أو الاصول المالية بدأت تجذب اهتماماً متزايداً من جانب الاقتصاديين ، حتى ان النظرية النقدية الحديثة اصبح ينظر اليها كجزء من نظرية الاصول المالية (٢٥) .

فاذا نظرنا الى الوحدات الاقتصادية فاننا نستطيع ان نميز بين سلوكها كوحدات كاسبة للدخل، وبين سلوكها كوحدات منفقة لهذا الدخل . فالوحدات الاقتصادية افرادا او مشروعات تكسب دخلا . الافراد يقدمون خدمات العمل للمشروعات، وهم يملكون احيانا راس المال ويقدمونه للمشروعات، وفي الحالتين يحصلون على دخل مقابل لخدمات عناصر الانتاج . والمشروعات تشترى خدمات عناصر الانتاج وتستخدمها في العملية الانتاجية ثم تبيع الناتج في السوق وبذلك تحصل على دخل .

كذلك تقوم هذه الوحدات بالانفاق . فالافراد ينفقون للحصول على السلع الاستهلاكية التي تنتجها المشروعات . والمشروعات تنفق للحصول على خدمات عناصر الانتاج بالاضافة الى قيامها بشراء بعض الانتاج ، **بالاضافة الى راس المال القائم (الاستثمار) .**

وليس من الضروري ان يتعادل الوضع بالنسبة لكل الوحدات الاقتصادية باعتبارها كاسبة للدخل وباعتبارها منفقة له . بل الاغلب ان توجد وحدات تتمتع غالبا بفائض بحيث يزيد دخلها على انفاقها، ووحدات تنوء غالبا بعجز بحيث يزيد انفاقها على دخلها . ووظيفة الاصول المالية بصفة عامة ، هي تحويل الفائض من الوحدات الفائضة الى الوحدات العاجزة (٢٦) . وغالبا ما يكون الافراد وحدات فائضة والمشروعات وحدات عاجزة ، ولذلك فان الحاجة تقوم الى تحويل الفائض من قطاع الافراد الى قطاع المشروعات . ويتم ذلك بان تقترض المشروعات من الافراد ، وهذه المديونية هي عبارة عن الاصول المالية التي تمكن من نقل ادخار الافراد الى المشروعات . وسوف نشير فيما بعد الى ان الحاجة تقوم لظهور مؤسسات وسيطة يتركز نشاطها في تحصيل مدخرات الافراد ووضعها تحت تصرف المشروعات .

ومما تقدم يتضح ان فكرة الالتزام لا تستجيب فقط للامتداد الزمني للكميات الاقتصادية ، ولكنها ايضا توفر **الوسيلة القانونية الضرورية لتحقيق التمويل في الاقتصاد او نقل الفائض من الوحدات الفائضة الى الوحدات العاجزة .**

٩ ــ واذا كان الالتزام او الحق الشخصي كثيرا ما يرد على امور مستقبلة ، بل هو في جميع الاحوال يرد على عمل المدين وهو بالضرورة امر مستقبل ، فانه ينبغي ان يوفر القانون الضمانات الكفيلة بالاطمئنان الى تنفيذ هذا الالتزام .

وبعد تطور قانوني طويل ، كان المدين يتفدى شخصه عند تخلفه عن الوفاء بالالتزام بحيث يفقد حريته بل وربما حياته ، ثم تطور الامر بحيث اصبح الدائن يرتهن عينا او مالا من اموال المدين

---

(٢٥) لعل اول من اشار الى اهمية دراسة النقود من هذه الزاوية هو : J. R. Hicks في مقاله :
(A Suggestion for simplifying the theory of money), **Economica**, 1935.

(٢٦) Cf. J. Gurely, E. S. Shaw, **Money in a Theory of Finance**, Brookings Institution, 1960.

لضمان تنفيذ الالتزام عند تخلفه . وهذا ما جعل عقد الرهن من أقدم العقود المعروفة . وبذلك يصبح الرهن لضيق الصلة بالالتزام (٢٧) بحيث لا يعدو أن يكون تعبيراً عن القوة الالزامية للالتزام نفسه . وقد كان هذا هو وضع الرهن بصفة عامة في ظل القانون الروماني . وكانت العادة أن يتفق على رهن جميع أموال المدين ، ومن لم فان الرهن العام سبق في التطبيق الرهن الخاص . وفي عهد جوستنيان كان الاتفاق على الرهن العام لأموال المدين مفترضاً في جميع التصرفات . وقد كان الرهن على هذا النحو يعترف بالأفضلية للديون السابقة على الديون اللاحقة . ومع ذلك فلا يخفى كيف أن مثل هذا النظام كان ناقصاً ولم يساعد على استقرار المعاملات وانتعاشها . فهو باعتباره رهناً عاماً يصعب أن يتحقق فيه الاشهار والتخصيص ، مع ما يترتب على ذلك من صعوبات عملية رهيبة (على الأقل من حيث اثبات تواريخ الديون) . وقد استمر هذا الوضع في القانون الفرنسي القديم وحتى قيام الثورة ووضع قانون نابليون .

وازاء مساوىء نظام الرهن العام ، ظهر الرهن الخاص لعين معينة من أعيان المدين يرد عليها حق عيني للدائن يمكنه من استيفاء حقه من هذه العين مقدماً على غيره من الدائنين (حق الأفضلية) وفي أي يد تكون فيه العين (حق التتبع) . وقد اقتضى ذلك ضرورة الاهتمام بشهر حق الرهن باعتباره حقاً عينياً على مال من أموال المدين ، وليس مجرد تعبير عن القوة الالزامية للالتزام نفسه .

واذا كان اصلاح نظام الرهن على هذا النحو أمراً ضرورياً ، الا أن الاكتفاء به وحده يشكل نقصاً شديداً في الأساليب القانونية اللازمة لاستقرار المعاملات وانتعاشها ، فاذا كان الرهن العام لأموال المدين يشكل صعوبات عملية أمام الدائنين في اثبات تواريخ ديونهم ، وأمام المدينين في الحصول على الائتمان لعدم وضوح مركزهم المالي على وجه دقيق ، فان نظام الرهن الخاص وقد صاحبه بالضرورة الشهر والاعلام الا انه يؤدي أيضاً الى عرقلة المعاملات وتعقيدها ، ولذلك فقد كان من الواجب أن يجد الفن القانوني الى جانب نظم التأمينات العينية ــ من رهن وخلافه ــ تصورات قانونية جديدة تحقق للدائن ضماناً في الحصول على حقه من المدين وتحتفظ للمدين بحرية التصرف في أمواله خالية من القيود وبذلك تسهل المعاملات وتدعم الائتمان . وقد تحقق ذلك عن طريق تصور قانوني ــ مستمد الى حد بعيد من فكرة الرهن العام ــ **وهي فكرة الذمة المالية والضمان العام للمدينين** . ويقصد بالذمة المالية (Le Patrimoine) في الفقه السائد (٢٨) التعبير عن مجموع ما للشخص وما عليه من حقوق والتزامات مالية . وبذلك تتكون الذمة من جانبين : جانب ايجابي هو مجموع حقوق الشخص المالية ، وجانب سلبي هو مجموع التزامات الشخص المالية . وقد أثارت فكرة الذمة المالية جدالاً كبيراً بين رجال القانون ، وهناك نظريات عديدة في هذا المجال . فالنظرية التقليدية ــ وهي المعروفة بنظرية الشخصية ــ تقوم على أساس ارتباط الذمة المالية بالشخصية القانونية ، في حين أن هناك نظرية حديثة سادت بوجه خاص في الفقه الألماني وتعرف باسم نظرية تخصيص الذمة ، وهي ترى أن الذمة المالية لا تكون مجموعة متماسكة بسبب ثبوتها لشخص معين ، وانما بسبب تخصيصها لغرض معين ذي قيمة جديرة بالرعاية .

---

(٢٧) Cf. Samir TANAGHO, loc. cit., pp. 467.

(٢٨) حسن كيره ، المدخل الى القانون ، الاسكندرية ١٩٧١ ، ص ٤٩٩ .

وأيا كان الأمر حول هذا الخلاف ، فان النتائج القانونية لهذا التصور تنحصر في الضمان العام المقرر للدائنين على أموال المدين (انظر مادة ٢٣٤ مدني مصري على سبيل المثال) . فلجميع الدائنين ، على قدم المساواة (باستثناء أصحاب الحقوق العينية التبعية من رهن وخلافه) ضمان على جميع أموال المدين الموجودة في ذمته عند تنفيذ الالتزام .

وهكذا نجد أن الفن القانوني قد أوجد تصوراً قانونياً (هو الضمان العام على أموال المدين الموجودة في ذمته عند تنفيذ الالتزام) وأن هذا التصور ـ وان كان لهذيا تاريخيا لفكرة الرهن العام ـ الا أنه يحقق استقرار المعاملات ونموها على نحو أفضل بكثير مما كان سالفا من قبل . « فاحتفاظ المدين ، كقاعدة عامة ، بحريته في التصرف في أمواله ، أساسه أن حق الدائن لا يرد على مال معين مملوك للمدين وانما على عمله . أما اقتصار حق الدائن في التنفيذ على ما للمدين وقت التنفيذ ، وشموله كل ما يكون ثابتا للمدين في ذلك الوقت ولو كان قد اكتسبه في تاريخ لاحق لنشوء الالتزام ، فيفسره أن المقصود من التنفيذ هو استيفاء الدائن حقه من المدين جبراً عليه وهو ما يتحقق اذا تم التنفيذ على مال مملوك للمدين أيا كان تاريخ اكتسابه » (٢٩) .

والواقع أنه اذا كان الالتزام يرد عادة على عمل المدين وهو بالضرورة أمر مستقبل ، فان الضمان المقرر لامكان تنفيذ هذا الالتزام هو أن الانسان قادر على الانتاج واكتساب حقوق في المستقبل . ولذلك فان الانسان لا يعدو في حقيقة الأمر أن يكون **قدرة مستمرة على توليد الدخل** . ومن هنا فاذا نظرنا له ، من وجهة اقتصادية بحتة ، نقول أنه يصبح بذلك « ثروة » أو « رأس مال » ـ وذلك بصرف النظر عما يصاحب هذه الاصطلاحات من نتائج ترفضها العقلية الحديثة ، وخاصة ما ارتبط بفكرة رأس المال من القدرة على التصرف والخضوع لحق الملكية ، وهي نتائج غير لازمة منطقيا (٣٠) . فأي التزام يعقده المدين انما تضمنه هذه القدرة المستمرة على الكسب ، هذه الثروة أو الذمة المالية كما في اصطلاح القانونيين . ويمكن للدائن أن ينفذ حقه على ما حققته هذه « الثروة » أو « رأس المال » من عناصر عندما يحين أجل تنفيذ الالتزام ، وذلك بصرف النظر عن تواريخ عقد الالتزام ونشوء الحق ، فالضمان ليس عناصر محددة بذاتها وانما الانسان كرأس مال أو قدرة على الكسب . وبطبيعة الأحوال فان هذه القدرة على الكسب تتحدد وتتعين عندما يموت الانسان ويتوقف نشاطه ، ولذلك نفهم القاعدة الشرعية : « لا تركة الا بعد سداد الديون » . فهنا تتحدد عناصر ذمة المتوفى على نحو محدد ومن ثم تعلق الديون بهذه العناصر المحددة .

• • •

---

(٢٩) اسماعيل غانم ، محاضرات في النظرية العامة للحق ، المرجع السابق ، ص ١٣١ .

(٣٠) وقد ظهر اتجاه حديث في الأدب الاقتصادي يشير الى أهمية رأس المال الانساني ويدعو خاصة للاستثمار في الانسان في التعليم والصحة وغير ذلك . وقد بدأ الاقتصاديون المحدثون يوجهون الاهتمام في الدول المتخلفة خاصة الى ضرورة الاهتمام بالاستثمار في رأس المال الانساني . وتعتبر مقالة T.W. Schultz من أهم المقالات التي وجهت النظر الى أهمية رأس المال الانساني ، وقد أدت هذه المقالة الى ردود فعل كبيرة مما أدى الى مولد فروع جديدة في علم الاقتصاد وبخاصة في مجال اقتصاديات التعليم . وهو يرى أن فكرة رأس المال الانساني تجد عداء لدى الكثيرين لأسباب عاطفية وفلسفية . فالانسان الحر الذي لا يخضع للتصرفات يتناقض مع فكرة الانسان كثروة أو رأس مال وهو ما ارتبط في أذهاننا بفكرة الملكية وفكرة التصرف . انظر :

T.W. Schultz, "Investment in human capital,, **American Economic Review**, vol. 51, 1961.

ـ الشخصية القانونية وظاهرة عدم القابلية للانقسام فى الحياة الاقتصادية ـ

١٠ ـ رأينا فيما سبق كيف ان الفن القانونى قد قام بخلق تصورات قانونية مناسبة لمواجهة حقائق الحياة الاقتصادية ، ورأينا بوجه خاص كيف ادت الحقوق العينية والحقوق الشخصية او الالتزامات ـ الى تسهيل حركة الموارد الاقتصادية وحسن استخدامها . ولم يقتصر الأمر عند هذا الحد بل وجب خلق اشخاص قانونية يخاطب بها القانون وتكتسب هذه الحقوق والالتزامات . فالحق يستند الى شخص يكون صاحباً له بحيث يستأثر وحده ـ دون غيره من الأشخاص ـ بالتمتع بما يخوله من سلطات وامكانات(٢١) . ومن هنا قام الترادف فى الاصطلاح القانونى بين صاحب الحق وبين « الشخص » .

وهنا نجد ايضا ان القانون قد استقل بتصوراته القانونية ، فالاصطلاح « الشخص » له معنى قانونى محدد مرتبط بفكرته عن الحقوق ، ولا شأن لهذا التصور بفكرة الشخص كما نعرفها فى حياتنا اليومية او كما تظهر فى علوم اخرى مثل الفلسفة او الاخلاق او علم النفس او فى الطب . وقد كان الخلط بين المعنى القانونى والمعانى الاخرى الشائعة « للشخص » من الأسباب الرئيسية الكامنة وراء ما احاط مشكلة الشخصية القانونية من تعقيدات كثيرة . فالشخصية القانونية لا تناط بالادراك او الارادة ولا بالصفة الانسانية ، وانما تناط بالحقوق واجبة الرعاية القانونية ومن تثبت له هذه الحقوق . وازاء هذا الاستقلال فى التصور القانونى للشخص ، فاننا نجد ان القانون يعرف الى جانب « الشخص الطبيعى » فكرة « الشخص الاعتبارى » او « المعنوى » مثل الشركات والمؤسسات والجمعيات ، فهذه اشخاص فى نظر القانون قادرة على اكتساب الحقوق وتحمل الالتزامات ، بل ان اهم الأشخاص الاعتبارية هى الدولة ذاتها بما تباشره من حقوق وسلطات . وقد ثار خلاف فى الفقه حول طبيعة الشخص الاعتبارى ، فذهب اتجاه الى انها حقيقة ولا فرق بينها وبين الشخص الطبيعى ، فى حين ذهب اتجاه آخر الى ان هذه الشخصية الاعتبارية لا تعدو ان تكون « مجازا » قانونيا اريد به تحقيق اهداف معينة . ورغم ان مرجع الخلاف الأساسى يرجع الى الرغبة فى تحديد دور الدولة فى شئون الشخص الاعتبارى ، فلا يخفى ان الأفكار الشائعة عن الشخص قد ساعدت بدورها على تغذية هذا الخلاف . وفى نظر انصار مذهب « الحقيقة » ان الشخصية الاعتبارية لا تقل حقيقة عن الشخصية الطبيعية ومن ثم فانه لا يجوز للدولة ان تتدخل بالتقييد فى تنظيم هذه الشخصية الاعتبارية . اما انصار مذهب «المجاز» فهم يرون ان الشخصية الاعتبارية بكونها مجازاً يفرضه القانون ـ لا يكون لها وجود الا فى الحدود التى يقبلها الشارع وبالشروط التى يحددها . وهكذا فان انصار مذهب المجاز يوسعون من دائرة تدخل الدولة فى شئون الشخصية الاعتبارية . ومع ذلك فانه فى الدولة الحديثة ونتيجة لتطورات المجتمعات الحديثة ولتأثير المبادىء الاجتماعية والاشتراكية ، قد صارت الدولة تتدخل فى شئون الشخص الطبيعى والشخص الاعتبارى على السواء (٢٢) . ولذلك لم يعد الفقه فى حاجة الى هذا الجدل حول طبيعة الشخص الاعتبارى لتأييد أو مناهضة تدخل الدولة . والرأى الراجح

---

(٢١) حسن كيره ، المدخل الى القانون ، المرجع السابق ، ص ٥١٣ .

(٢٢) اسماعيل غانم ، محاضرات فى النظرية العامة للحق ، ص ٢٢٨ .

بين الفقهاء هو اعتبار الشخصية الاعتبارية حقيقة واقعة . والواقع ان نظريات « المجاز » تقوم على فكرة قاصرة في اساسها ، وهي عدم الاعتراف للقانون بخصائصه كعلم مستقل ، ومن ثم عدم الاعتراف له بحرية اختيار تصوراته وافكاره . فهناك دائما في مثل هذه الاحوال محاولة الاستناد الى افكارنا المستقرة والمستمدة من حياتنا اليومية . والحقيقة ان كل علم يخلق له مجموعة من التصورات التي تمكنه من دراسة الظاهرة محل البحث على افضل وجه ، أو من اقامة بناء فكري متناسق يساعد على حسن **استخلاص النتائج** (كما في الرياضة) وذلك دون اعتداد بافكارنا اليومية . بل ان افكارنا اليومية ذاتها لا تعدو ان تكون مجموعة من التصورات التي اثبتت صلاحية في نوع معين من العلاقات ، وليس من الضروري ان تصلح نفس التصورات في انواع اخرى من العلاقات ، ومن ثم لا يجوز اطلاقا ان تتخذ هذه الافكار اليومية معيارا لكافة التصورات الاخرى .

والاعتراف للقانون بقدرته على خلق تصوراته القانونية المستقلة ، ونفي فكرة المجاز عن الشخصية الاعتبارية لا يكفي لتبريرها . فهذه الفكرة كاداة من ادوات الصياغة القانونية ليست مقصودة لذاتها ، وانما هي ترمي الى تحقيق هدف معين ، وتنحصر قيمة الاداة في مدى صلاحيتها لتحقيق الهدف المقصود منها . والهدف المقصود من فكرة الشخصية الاعتبارية هو تحقيق الوحدة والاستمرار في نشاط قانوني يمس مصالح افراد متعددين متفردين (٢٣) . **وتوجد ادوات وتصورات قانونية** اخرى لتحقيق نفس الهدف ولكن العمل اثبت تفوق فكرة الشخصية الاعتبارية عليها . **فالقوانين** الانجلوسكسونية تعرف ادوات اخرى مثل امانة الصرف (Trust) وحيث يعتبر فرد معين ـ اميناً للصرف (Trustee) ومالكا للاموال التي تعهد اليه مع الزامه بأن يتصرف فيها لمصلحة افراد آخرين او لتحقيق غرض معين . كذلك فان الشريعة الاسلامية تعرف نظام الوقف ، حيث يحبس مال معين لغرض معين . ومع ذلك فمما لا جدال فيه ان فكرة الشخصية الاعتبارية تفضل نظام امانة الصرف ونظام الوقف ، ومن هنا كان انتشارها الواسع حتى انها دخلت القانون الانجليزي ذاته .

١١ ـ والواقع أنه اذا كان وجود الشخصية القانونية نتيجة منطقية لوجود الحقوق والالتزامات ، فان التساؤل يثور لماذا اذن تنسب بعض الحقوق والالتزامات لغير الأشخاص الطبيعيين .. ؟ بطبيعة الاحوال هناك اسباب عديدة لا يمكن حصرها ، ولكننا سنحاول ـ جرياً على الاسلوب الذي ابتغيناه ـ البحث عن بعض الحقائق الاقتصادية الاولية التي قد تعطي تفسيراً لذلك . ولا نزعم ان هذه الحقائق الاولية كافية لاعطاء التفسير الكامل ، ولكنها ضرورية لالقاء بعض الضوء على كثير من النظم الاجتماعية المتعددة التي اخترعها الانسان لمواجهة بعض الخصائص الاولية لنظم الانتاج وبصفة عامة الحقائق الاقتصادية .

لعل من اهم الاشخاص الاعتبارية التي عرفها العصر الحديث والتي اثرت تأثيرا واضحا على الحياة الاقتصادية ، **الشركات المساهمة** . ويرى احد كبار فقهاء القانون انه رغم ان فكرة عقد الشركة فكرة قديمة ، الا ان فكرة الشركة المساهمة تعتبر في ذاتها ثورة جديدة وتطوراً اساسياً في حياة النظام الراسمالي (٢٤) . فقد ادت هذه الفكرة الى خلق تجارة بلا تجار !

هناك ظاهرة اساسية في الحياة الاقتصادية وهي **عدم القابلية للانقسام** (indivisibility) فليست كل الكميات الاقتصادية قابلة للانقسام والتجزئة الى اي حد نريد ، بل ان هناك دائماً

---

(٢٣) المرجع السابق ، ص ٢٢١ .

(٢٤) Cf. G. Ripert, op. cit., p. 49.

حدوداً دنيا لا يمكن مجاوزتها . وقد تحدث الاقتصاديون (٢٥) منذ زمن بعيد عما أسموه بمزايا الانتاج الكبير (Economies of scale) أو مزايا الحجم الكبير ، ذلك أن زيادة حجم المشروع تؤدى الى زيادة في الانتاج اكبر من الزيادة النسبية في عناصر الانتاج المستخدمة . فمضاعفة حجم المشروع قد تؤدى الى زيادة في الانتاج اكبر من الضعف . والسبب في ذلك هو ان المشروع الكبير يستطيع الافادة من مزايا لا تقبل بطبيعتها الانقسام ومن لم يحرم منها المشروع الصغير . وهذه المزايا عديدة : مزايا في الادارة ، مزايا في الفن الانتاجي باستخدام نوع من الالات او من الطاقة الذى لا يقبل التجزئة ، مزايا في الحصول على انواع من العمل الماهر ، امكانيات اكبر في دراسة الاسواق ... الخ . ووراء كل هذه المزايا للانتاج الكبير حقيقة أساسية هي ان بعض الكميات الاقتصادية لا تقبل الانقسام والتجزئة . وهذه الحقيقة نفسها وجدت مقاومة للدخول في علم الاقتصاد نفسه ، بحيث اننا نجد ان فكرة المنافسة الكاملة لا زالت حتى الان هي النموذج النظرى الاساسى في النظرية الاقتصادية . والسبب في ذلك هو ان هذه المنافسة الكاملة تستبعد تماما فكرة مزايا الحجم او النطاق . **وقد خضع الاقتصاد في ذلك لتاثير العلوم الطبيعية** . فقد حققت العلوم الطبيعية تقدما هائلا لادخال فكرة التناهي في الصغر (infinitesimale) وما ترتب عليها من دراسة معدل التغيير الذى يلحق احد المتغيرات نتيجة التغير متناه في الصغر للمتغير المستقل . وقد ادت هذه الافكار بليبنتز ونيوتن في القرن السابع عشر الى اكتشاف قواعد التحليل الرياضى (التفاضل والتكامل) وما ترتب على ذلك من نتائج هامة في جميع العلوم الطبيعية . وهذه الفكرة تفترض القابلية للانقسام والتجزئة بما يسمح باحداث تغيير صغير جداً (متناه في الصغر حتى يقترب من الصفر) .

وهذه الفكرة نفسها عرفها الاقتصاد متاخراً بقرنين من الزمان، عندما قام ثلاثة من الاقتصاديين منفردين وفى اماكن مختلفة بتقديم أساس التحليل الحدى (كارل منجر في النمسا ، ليون فالراس في سويسره ، وستانلى جيفونز في انجلترا) حوالى سنة ١٨٧٠ . وتقوم النظرية الحدية على دراسة ماذا يحدث في احد المتغيرات اذا حدث تغيير طفيف جداً في أحد المتغيرات الاخرى (يكاد يقترب من الصفر) . ومن الواضح ان صلة القرابة قوية بين هذا التحليل الحدى في الاقتصاد والتحليل الرياضى في العلوم الطبيعية . وقد قدم هذا التحليل الحدى نتائج باهرة في الاقتصاد الى جانب انه ساعد على اناقة عرض النظريات الاقتصادية . ولكن هذا التحليل الحدى يفترض ايضاً القابلية للانقسام والتجزئة حتى نستطيع أن ناخذ تغييراً صغيراً جداً . وهذا هو ما يطبع النظرية الاقتصادية بصفة عامة حتى الان . ولذلك فان نتائج ظاهرة عدم القابلية للانقسام لا زالت تمثل في النظرية الاقتصادية وضعاً استثنائياً ولم تحتل مكانتها الطبيعية التى تتفق وحجم هذه الظاهرة في الحياة الاقتصادية . فمعظم الالات الحديثة لا يمكن استخدامها الا بحجم ادنى معين ، ودون ذلك الحجم لا يتصور استخدام نفس الالة ، وهكذا يجب استخدام انواع اقل كفاءة . ومثل ذلك يقال في انواع كثيرة من الطاقة . ولعل ابرز الامثلة على عدم امكان التجزئة هو الطاقة الذرية . فمن المعروف ان الطاقة الذرية تولد طاقة كبيرة جداً ، وحيثما تكون بحاجة الى هذه الطاقة الضخمة فانها تكون ارخص من غيرها من انواع الطاقة الاخرى . ولكن هذه الطاقة الذرية لا تنتج الا

---

(٢٥) يراجع كتابنا : المجتمع التكنولوجى الحديث ، ص ٢٨ وما بعدها .

بأحجام ضخمة بحيث لا يمكن استخدامها الا في مشروعات ضخمة جداً . فهي لا تقبل الانقسام . فهذه الطاقة قد تكون أرخص من البترول بالنسبة لمشروعات ضخمة جداً مثل ازالة بعض الجبال او تمهيد الأرض أو انشاء سفينة تدور حول الأرض عدة مرات . ولكن لن يأتي اليوم ـ على الأقل في المدى المعقول ـ الذي تستخدم فيه هذه الطاقة لاشعال ولاعة للسجائر !

وقد عرف العصر الحديث نوعاً جديداً من العناصر التي لا تقبل الانقسام وهو مجال البحث العلمي . فأهم ما يميز البحث العلمي في العصر الحديث هو ان التقدم العلمي لم يعد نتيجة عمل فرد عبقري بقدر ما هو نتيجة لعمل مجموعة كبيرة من الباحثين في فروع مختلفة ومتكاملة ، وبحيث تتوافر لهم امكانيات مالية ومعملية ضخمة جداً تمكنهم من اجراء البحوث والتجارب . وهكذا نجد ان البحث هو من اهم المجالات التي تظهر فيها مزايا الانتاج الكبير . ولذلك فلا عجب ان نجد ان التقدم انما يحدث في المشروعات الكبيرة والعملاقة . بل ان التقدم يحدث ايضاً في اكثر الدول غنى (**الولايات المتحدة الامريكية**) .

وازاء ظاهرة عدم القابلية للانقسام ، فان جهود الفرد بل جهود افراد قلائل تعجز عن توفير الامكانيات اللازمة للحصول على هذه الكميات الاقتصادية غير القابلة للانقسام والضرورية لتحقيق الكفاية في الانتاج . الا تكون الشركة المساهمة تصوراً قانونياً مناسباً في هذه الحالة لتخطي عقبة عدم القابلية للانقسام ... !

١٢ ـ ولنحاول الآن ان ننظر الى ظاهرة عدم القابلية للانقسام من زاوية اخرى وعلاقاتها بانشاء اشخاص قانونية اعتبارية . اذا نظرنا الى المنافع التي نحصل عليها من السلع والخدمات نجد ان بعضها لا يقبل الانقسام ولا يمكن تخصيصها وقصرها على فرد او افراد معينين وانما تشيع هذه المنافع بين الجميع دون امكان تحديد حصة كل واحد او دون امكان منع احد من الافادة من هذه المنافع الشائعة . ولذلك يعمد علماء المالية (٣٦) الى التمييز فيما بين السلع والخدمات . فهناك سلع وخدمات تخضع لما يسمى **بمبدأ القصر** (The exclusion principle) **بمعنى أن منفعتها** تعود على صاحبها وحده . وهناك سلع وخدمات لا تخضع لهذا المبدأ وهي التي تشيع منفعتها بين الجميع . وهذه السلع والخدمات التي لا تخضع لمبدأ القصر لا يمكن ان تترك لجهاز السوق والملكية الخاصة اذ انه سوف يستحيل في هذه الحالة الزام اى فرد بدفع ثمن السلعة او الخدمة ، طالما انه يعرف ان فائدتها ستعم ، اذن لماذا يدفع ! فخدمات الدفاع او الأمن او تجميل المدينة أو مكافحة التلوث ... هذه الخدمات كلها لا تخضع لمبدأ القصر ومن ثم فلا يمكن ان تترك لكي تقدم مقابل الأثمان . ولكنها مع ذلك خدمات ضرورية للجميع ولا بد ان تؤدى عن طريق آخر . هنا نجد أنفسنا في حاجة الى انشاء شخص اعتباري عام : الدولة ، المحافظة ... الخ ، لكي تؤدي هذه الخدمات لجميع الأفراد . ونفس المنطق يؤدي الى انشاء اشخاص اعتبارية عامة لحماية المصلحة العامة ، مثل حماية الرأي العام كما في انجلترا حيث يدير هيئة الاذاعة شخص اعتباري ، وهكذا .

١٣ ـ ولا يستند وجود فكرة الشخص الاعتباري الى هذه الحقيقة الأولية : عدم القابلية

(٣٦) Cf. Richard A. Musgrave, **The Theory of Public Finance**, McGraw Hill, 1959.

للانقسام وحدها ، فهناك حقائق اخرى تستلزم هذا التصور القانونى . ولكننا اردنا ان نبين الى اى حد تتطلب حقائق بسيطة واولية مفاهيم متعددة . ويمكن هنا ان نشير الى حقيقة الامتداد الزمنى للنشاط الاقتصادى – والتى سبق ان تعرضنا لها – فقد تتطلب ايضاً وجود هذا التصور القانونى للشخص الاعتبارى . فاذا كان النشاط الاقتصادى بطبيعته ممتداً فى الزمان بحيث لا يظهر الناتج النهائى الا بعد فترة ، فان التقدم الاقتصادى نفسه يحتاج الى مرور وقت . وفى كثير من الأحوال لا تنجح مشروعات انتاجية فى اكتساب خبرتها وفى تحقيق الكفاءة الاقتصادية الا بعد مرور وقت طويل يجاوز حياة الفرد . فهنا نحن نحتاج الى شكل قانونى يسمح بالاستمرار دون توقف على حياة فرد او افراد . ولذلك فان فكرة الشخص الاعتبارى قد تكون اداة قانونية فذة لتحقيق هذا الغرض .

●●●

– الترابط الاقتصادى والسيطرة الاقتصادية –

١) – أشرنا فيما سبق الى ان الحياة الاقتصادية قائمة على عديد من الوحدات الاقتصادية ، وقد رأينا بعض نتائج هذه الحقيقة على التصورات القانونية . على أن التعدد فى الحياة الاقتصادية لا يعنى فقط الكثرة ، وانما يعنى فوق ذلك الترابط بين هذه الوحدات واعتمادها على بعضها البعض . وقد كان الاقتصاديون يدركون دائماً ان العلاقات الاقتصادية مترابطة ، الا ان هذا النظر لم يستقر ولم يأخذ شكلاً محدداً وصريحاً الا منذ نهاية القرن التاسع عشر (٢٧) . فقد استقر الاتجاه على النظر الى الاقتصاد باعتباره كلاً مترابطاً لا يمكن فصل اجزائه ودراستها منفصلة ، فكل جزء يتوقف على ما يتم فى الاجزاء الاخرى . وقد ظهر ذلك بوجه خاص فى اعمال **فالراس** وباريتو وهى ما تعرف بنظريات التوازن الشامل . ومع ذلك فنظراً لكثير من الصعوبات العملية فقد ظل نموذج التوازن الشامل مسألة نظرية ، ولجأ الاقتصاديون على العكس الى اسلوب ايسر لمعالجة المشاكل الاقتصادية وهو ما يعرف « **بالتحليل الجزئى** » (وخاصة مع الفرد مارشال) . ولذلك فقد ظلت فكرة الترابط فى اجزاء الاقتصاد على نحو ما عرضته نظريات التوازن الشامل ، مجرد نموذج نظرى ليس له اى تطبيق عملى . وقد ظل الأمر على هذا النحو حتى اخرج الاقتصادى الامريكى – الروسى الأصل ليونتيف – دراسة عن جداول المستخدم / المنتج (input/output) للولايات المتحدة الامريكية (٢٨) . وتعتمد دراسة المستخدم/المنتج على الترابط فى اجزاء الاقتصاد كما تظهر فى الترابط الفنى للانتاج . فالانتاج فى كل صناعة يعتمد على استخدام مواد اولية ونصف مصنوعة منتجة فى صناعات اخرى ، وهكذا تقوم سلسلة من العلاقات المتداخلة بين الصناعات المختلفة قبل ظهور الناتج النهائى فى سوق الاستهلاك والاستثمار والصادرات . وهذا الترابط او التداخل بين الصناعات المختلفة هو الذى يجعل كل صناعة حلقة فى سلسلة طويلة من العمليات الانتاجية . ولذلك فانه لا يمكن دراسة توازن صناعة واحدة مستقلة عن شروط التوازن فى الاقتصاد الكلى . ومن الواضح ان هذا المظهر من مظاهر الترابط هو تطبيق مباشر لأفكار « فالراس » فى الترابط من ناحية العرض .

---

(٢٧) تناولنا هذه الموضوعات فى كتابنا : المجتمع التكنولوجى الحديث .

(٢٨) Cf. W. Leontief, **The Structure of the American Economy**, 1919,—1939, Oxford University Press, 1951.

وقد اظهرت دراسات المستخدم / المنتج فائدة هامة لمعرفة سلوك الاقتصاد في الدول المتقدمة. فقد كان الغرض من دراسة « ليونتييف » ابراز اهمية الطلب غير المباشر الناشىء من الترابط الصناعي ، الى جانب الطلب المباشر الناجم عن طلب السوق النهائية (الاستهلاك ، الاستثمار ، الصادرات) ، وظهر انه في كثير من الاحوال يكون هذا الطلب غير المباشر من الاهمية بمكان . ولذلك فان اتخاذ اية قرارات اقتصادية دون مراعاة هذا الشكل للترابط يؤدي الى ظهور اختناقات شديدة في الاقتصاد .

وقد اتضح انه كلما زاد التقدم الاقتصادي كلما زاد الترابط الاقتصادي بين الوحدات المنتجة وكلما زاد التداخل الصناعي . وقد حاول بعض الاقتصاديين ان يستخدم هذا الاسلوب لدراسة اقتصاديات الدول المتخلفة ، وكانت النتيجة ان جداول المستخدم / المنتج لهذه الدول كانت تظهر خالية من خاناتها (٣٩) وهو ما يعني ان الترابط الاقتصادي بين الصناعات وبين الوحدات المختلفة لا زال ضعيفا في هذه الدول . **وعلى ذلك فانه مع زيادة التقدم والنمو الاقتصادي يزداد الترابط بين القطاعات تأكيدا .**

والظاهرة الثانية للترابط الاقتصادي ، هي عدم التماثل assymetry في **النمو وظهور صناعات مسيطرة بحسب وضعها الفني في سوق الانتاج** . ذلك ان التطور قد ادى الى مزيد من الترابط والاندماج بين الصناعات المختلفة ، فان هذا التطور قد ادى الى ظهور علاقات سيطرة وتدرج رئاسي . فهناك صناعات تتخذ مركزا اساسيا في هيكل الانتاج بحيث تكاد تعتمد عليها الصناعات الاخرى بشكل اكثر من غيرها . وهذه الصناعات تمثل في الواقع مكانة هامة لانها تتمتع الى حد كبير بسلطة التأثير في الصناعات الاخرى . وهكذا نجد ان **ازدياد الترابط في الاقتصاد قد اصطحب بظهور نوع السيطرة الاقتصادية** . وهو امر يتأكد ، الى جانب ما اشرنا اليه الآن من الانتماء الى منطقة ديناميكية ، باسباب اخرى منها الفارق في الحجم وفي القوة التعاقدية الناجم من الوحدات الكبيرة والتي اشرنا الى ان مزايا الانتاج الكبير تحيدها (٤٠) .

ولذلك نستطيع ان نخلص بان التطور قد ادى الى مزيد من الترابط والاندماج بين قرارات الوحدة الاقتصادية ، واظهر في نفس الوقت وجود وحدات استراتيجية تؤثر قراراتها بشكل اخطر في الاقتصاد القومي في مجموعه .

١٥ ـ ونستطيع ان نجد في القانون مجموعة من التصورات القانونية الفنية التي تسمح بترجمة هذا الترابط الاقتصادي الى حقائق قانونية . فالقانون يتدخل باستمرار لوضع القيود على كثير من اوجه النشاط رعاية للمصلحة العامة ، وقد يصل الامر ـ عندما يتضح ان التأثير في الغير من الاهمية بمكان ـ الى نقل النشاط كلية الى مجال النشاط العام وسحبه من دائرة النشاط الخاص للافراد . ولذلك فان كثيرا من التأميمات تجد تبريرها الاقتصادي فيما يباشره نوع معين من النشاط من تأثير على الحياة العامة ومن ثم لا يمكن تركه للنشاط الخاص ، او بعبارة اخرى فان ما يباشره هذا النشاط من تأثيرات في التوازن الاقتصادي العام اهم من ان يترك للقطاع الخاص

---

(٣٩) Cf. Peacock, Dosser, "Input-Output in Underdeveloped Countries," **Riview of Economic Studies,** Vo. 25, 1957.

(٤٠) Cf. F. Perroux, **L'Economie du XX'Siécle,** P.U.F., Paris, 1964, p. 27.

كعنصر من عناصر التوازن الخاص . ولن نتعرض فى هذا المكان الى هذه الصور من التدخل القانونى مراعاة لاهمية الترابط فى الحياة الاقتصادية ، وانما نقتصر على ابراز التطور الحديث فى فكرة الحق ذاتها ، وهو تطور يأخذ فى الاعتبار ما ينجم عن الحياة الاقتصادية من ترابط وتداخل . فاذا كان الحق فى جوهره سلطة استئثار واختصاص للفرد ، فان الاتجاه هو نحو ابراز الوظيفة الاجتماعية للحق ، وان السلطة التى يضيفها الحق انما ترتبط بما يمثله « من قيمة معينة يعترف بها القانون ويحميها لغاية معينة اذ بذلك ترتهن حماية القانون للحق وصاحبه بالتزام هذه الغاية وترتفع بالانحراف عنها . ذلك أن الحقوق (بما تخوله من سلطات استثنائية معينة لبعض الأشخاص دون بعض أو على حساب بعض ، وبما تؤدى اليه من وضع الأفراد فى مراكز غير متساوية قبل بعضهم البعض) لا يتصور أن تكون مقررة بوصفها غاية فى ذاتها وانما بوصفها وسيلة لادراك غاية معينة » (٤١) . وهكذا ظهرت فكرة **التعسف فى استعمال الحقوق** . ورغم ان جذور هذه النظرية تمتد الى الماضى بحيث نجد لها أصولاً فى القانون الرومانى وفى الشريعة الاسلامية ، الا انها لم تستقر كنظرية عامة لفكرة الحق الا حديثا . فقد كان حق الملكية مثلاً ينظر اليه **كحق مطلق . بل بلغ من الاعتقاد فى اطلاق ما يخوله من سلطات ان ذهب** البعض الى تعريفه بانه يخول صاحب الحق فى استعمال الشىء والانتفاع به وفى « اساءة استعماله » (abuser) .

ونظرية التعسف فى استعمال الحق تختلف عن « الخروج عن الحق او مجاوزته » (٤٢) فوفقا لتلك النظرية يكون استعمال الحق غير مشروع رغم ان صاحبه يكون فى حدود حقه ولم يتجاوز نطاقه ، ولكنه فى استعمال هذا الحق كان متعسفاً . وهكذا نجد ان نظرية التعسف فى استعمال الحقوق تؤكد ان الفرد فى استعماله لحقه وفى نطاق هذا الحق عليه أن يراعى ما يترتب على عمله من تأثير فى علاقات الآخرين . ولذلك تنص المادة ٥ من القانون المدنى المصرى **ـ على سبيل المثال ـ على ما يأتى :**

« يكون استعمال الحق غير مشروع فى الأحوال الآتية :

أ ـ اذا لم يقصد به سوى الاضرار بالغير .

ب ـ اذا كانت المصالح التى يرمى الى تحقيقها قليلة الاهمية بحيث لا تتناسب البتة مع ما يصيب الغير من ضرر بسببها .

جـ ـ اذا كانت المصالح التى يرمى الى تحقيقها غير مشروعة » .

ونجد تطبيقا واضحاً لهذه الفكرة فى صدد حق الملكية ، وهو اقوى الحقوق ، فتقول المادة ٨٠٧ من نفس القانون : « على المالك الا يغلو فى استعمال حقه الى حد يضر بملك الغير » .

وسبق أن أشرنا الى ما ادى اليه تطور الترابط الاقتصادى من ظهور نوع من السيطرة والتسلط الاقتصادى لبعض الوحدات على البعض الاخر ، بحيث اصبحت بعض الوحدات قادرة على احداث تأثير فى وحدات اخرى دون ان تكون هذه الاخيرة قادرة على احداث نفس الأثر فى الاولى أو دون المقدرة على احداثه بنفس الدرجة . وهكذا اصبحت القوة والسلطة والقهر من

---

(٤١) حسن كيره ، المدخل الى القانون ، المرجع السابق ، ص ٧٦١ .

(٤٢) حسن كيره ، نفس المرجع السابق ، و : شمس الوكيل ، مبادىء القانون ، المرجع السابق ، ص ٢٩١ .

موضوعات الاهتمام بالاقتصاد السياسي . وقد اثر ذلك على شكل التنظيم القانوني . فسوف نشير الى ان هناك اتجاها لتحويل النشاط الاقتصادي المسيطر الى القطاع العام وحيث تكون الوسيلة القانونية المستخدمة هي اجراءات « السلطة الادارية » بدلا من ميدان العقد والتراضي . ولكننا نود هنا أن نشير الى انه حتى في الميدان الذي ظل متروكا للعقد وارادة الافراد فان القانون قد تدخل بأفكار وتصورات جديدة لاتترك للقهر الاقتصادي للطرف الأقوى سلطة مطلقة بلا حدود ، بل تتدخل لتحديد ارادة الطرف القوي **(عقود الاذعان)** . كذلك اذا قامت ظروف طارئة تجعل تنفيذ الالتزام مرهقا **(نظرية الظروف الطارئة)** ، « ففي هاتين الحالتين وغيرهما ، فان العقد يكون مخالفا للعدل وليس معبرا عنه ، ولذلك يكون من الواجب البحث عن وسيلة اخرى تنظم العلاقة بين طرفي هذا العقد تحل محل ارادة المتعاقدين ، وهذه الوسيلة الاخرى قد تكون ارادة القاضي او ارادة المشرع » . والواقع ان من اهم تطبيقات فكرة السيطرة الاقتصادية في ميدان العقود ظهور فكرة عقود الاذعان ، وحيث « يكون القبول مجرد اذعان لما يمليه الموجب ، فالقابل للعقد لم يصدر قبوله بعد مناقشة ومفاوضة ، فهو مضطر الى القبول » (٤٢) . ومن امثلة ذلك عقود اشتراكات التليفون والكهرباء والنقل وغيرها . فتنص المادة ١٤٩ من القانون المدني المصري ـ على سبيل المثال ـ على انه « اذا تم العقد بطريق الاذعان ، وكان قد تضمن شروطا تعسفية ، جاز للقاضي ان يعدل هذه الشروط او ان يعفي الطرف المذعن منها ، وذلك وفقا لما تقضي به العدالة . ويقع باطلا كل اتفاق على خلاف ذلك » . واذا كانت القاعدة العامة في التفسير ان « يفسر الشك في مصلحة المدين » ، فانه استثناء لا يجوز ان يكون تفسير العبارات الغامضة في عقود الاذعان ضارا بمصلحة الطرف المذعن » (مادة ١٥١ مدني مصري) .

• • •

ـ قوانين الاعداد الكبيرة ، التوزيع الاحصائي للظواهر ـ

١٦ ـ الحياة الاقتصادية تعرف نوعا من الانتظام الاحصائي . فالقوانين الاجتماعية ، ومنها القوانين الاقتصادية ، تشبه القوانين الطبيعية فيما يتعلق بانتظامها وانضباطها ، ولكنها في معظم الاحيان تخضع لتوزيع احتمالي . فمعظم القوانين الاقتصادية هي من قبيل القوانين الاحصائية ، بمعنى انه يمكن معرفة التوزيع الاحصائي لظاهرة معينة بدرجة معينة من الاحتمال في الاعداد الكبيرة . وقد تقدمت دراسة هذه الظواهر بشكل كبير مع تطور النظريات الرياضية لقوانين الاحتمالات . فنحن الآن على مقدرة لمعرفة التوزيع الاحصائي لظاهرة معينة بكثير من الدقة ، ولكن يستحيل معرفة حدوث الظاهرة بالنسبة لفرد معين او لعدد محدود من الافراد . فهذه القوانين تعطي نتائج نافعة جدا في الاعداد الكبيرة ، ولكنها تكاد تكون عديمة النفع في الاعداد الصغيرة . فنسبة الذكور الى البنات في المواليد تقدر بدرجة كبيرة من الدقة في الاعداد الكبيرة ، وهناك اكثر قليلا من النصف احتمال ان يكون المولود ذكرا . ولكن ليس معنى ذلك اننا نستطيع ان نعرف بالنسبة لعائلة معينة ما اذا كان مولودها المنتظر ذكرا ام انثى حتى لو تعدد عدد الاولاد في هذه

---

(٤٢) السنهوري ، الوسيط ، جـ ١ ، ص ٢٢٩ .

العائلة . وعلى العكس فعلى نطاق الدولة او الاقليم نستطيع ان نحدد عدد الذكور والاناث بدرجة كبيرة من الاحتمال . واذا كانت معظم القوانين الاقتصادية هى من قبيل القوانين الاحصائية ، فان العلوم الطبيعية ذاتها تعرف الآن مزيداً من القوانين الاحصائية التى تحكم الظواهر الطبيعية فى سرعة النواة ومكانها ، وغير ذلك . وفى مواجهة هذه الظواهر الاحصائية لا بد وان نستخدم وسائل مناسبة .

ومن الظواهر التى تخضع لهذا التوزيع الاحصائى الوفاة والحوادث والمخاطر . فهذه الامور يمكن معرفة قوانين توزيعها الاحصائى بدرجة كبيرة من الاحتمال فى الأعداد الكبيرة ، وهى امور وثيقة الصلة بالحياة الاقتصادية لما يترتب عليها من تأثير على نشاط الوحدة الاقتصادية بوفاة الشخص نفسه او بوقوع حادث له او لعناصر الانتاج التى يستخدمها او بتعرضه او تعرضها لبعض المخاطر . ولذلك فان حسن الادارة الاقتصادية يقتضى الاحتياط والعمل مقدماً على تخفيف الأضرار الناجمة عنها . وهذه الاحداث رغم انه يمكن معرفة حجمها بدرجة كبيرة من الاحتمال فى الأعداد الكبيرة ، فانها فى حياة الوحدة الاقتصادية امر مستحيل التنبؤ به . وقد قدم الفكر القانونى لهذا النوع من الظواهر فكرة **عقد التامين** . « والتامين عقد يلتزم المؤمن بمقتضاه ان يؤدى الى المؤمن له ، او الى المستفيد الذى اشترط التامين لصالحه ، **مبلغا من المال او ايرادا مرتبا او اى عوض مالى آخر فى حالة وقوع الحادث** او تحقق الخطر المبين فى العقد ، وذلك نظير قسط او اية دفعة مالية اخرى يؤديها المؤمن له للمؤمن » (٤٤) . « والتعريف على هذا النحو يصلح تعريفا وافيا لعقد التامين من احد جانبيه ، جانب العلاقة ما بين المؤمن والمؤمن له . ولكن للتامين جانبا آخر ولا يمكن فهم التامين على الوجه الصحيح دون ان يوضع هذا الجانب محل الاعتبار الاول . فشركة التامين لا تبرم عقد التامين مع مؤمن له واحد ، او مع عدد قليل من المؤمن لهم ... ولكن الشركة تتعاقد مع عدد كبير من المؤمن لهم ، وتتقاضى من كل منهم مقابل التامين ، ومن مجموع ما تتقاضاه من هؤلاء جميعاً تعوض العدد القليل . لانها تحسب مقابل التامين على اساس فن مستمد من الاحصاء ... فالتامين اذا نظر اليه من الجانب الاخر وهو العلاقة ما بين الشركة ومجموع المؤمن لهم لا يحمل طابع المقامرة او الرهان » (٤٥) . وقد اثارت فكرة التامين جدلاً كبيراً بين الفقهاء ، وخاصة بين رجال الشريعة الاسلامية ، نظراً لما قد يشوبه من فكرة المقامرة والرهان . والمقامرة توافق الرهان فى ان حق المتعاقد فى كل منهما يتوقف على واقعة غير محققة ، هى ان يكسب المقامر اللعب فى المقامرة او ان يصدق قول المتراهن فى الرهان (٤٦) . وقد كثرت الفتاوى الشرعية فى التامين ، بعضها يحلله والبعض يحرمه ، وان كان يبدو ان الاتجاه الغالب الآن هو نحو الاعتراف بمشروعيته . ونعتقد ان الفارق بين التامين وعقود المقامرة او الرهان فارق كبير وخطير . ففى حالة التامين هناك معرفة بالتوزيع الاحصائى للظاهرة محل التامين ، وهذه المعرفة وان كانت غير ممكنة فى الأعداد الصغيرة ، فهى معروفة بدرجة كبيرة من الاحتمال فى الاعداد الكبيرة . وبعبارة اخرى نحن نعرف قانون التوزيع الاحصائى . اما فى حالة الرهان او المقامرة فانه لا يوجد مثل هذا القانون

---

(٤٤) السنهورى ، الوسيط ، جـ ٧ ، ص ١٠٨٤ .

(٤٥) السنهورى ، المرجع السابق ، ص ١٠٨٦ .

(٤٦) السنهورى ، نفس المرجع السابق ، ص ٩٨٦ .

ونحن لا نعرف شيئاً عن توزيع الظاهرة في الاعداد الصغيرة او في الاعداد الكبيرة . **وهذه التفرقة قدمها الاقتصادي فردريك نايت** F. Knight **عندما ميز بين المخاطر** (risks) **وبين عدم اليقين** (incertainty) (٧) ، فالمخاطر يمكن معرفة توزيعها الاحصائي ومن ثم **معرفة قانونها بعكس عدم اليقين**. وعلى ذلك فمعرفتنا بالمخاطر دقيقة وان كانت احتمالية ، وتزداد هذه الدقة كلما زادت الاعداد محل الملاحظة . وفي مثل هذه الحالة فان التامين ضد هذه المخاطر لاعداد كبيرة وتوزيع الاقساط على هذه الاعداد ، لا يعدو ان يكون وسيلة فنية مناسبة لتحقيق الرشادة الاقتصادية في مواجهة نفقات هذه المخاطر على الجماعة باقل تكاليف ممكنة على كل فرد من افراد هذه الجماعة . والواقع ان اهمية التامين تتزايد باستمرار . فالمخاطر بصفة عامة التي تنشا نتيجة حسن استغلال الموارد الاقتصادية وزيادته ، تكون عادة ذات توزيع احصائي يمكن من تقدير قانون توزيعها بدرجة كبيرة من الاحتمال في الاعداد الكبيرة .

١٧ ـ والاخذ باسلوب التامين لا يقتصر على عقود التامين بل انه اصبح نظاما قانونيا يستخدم في مجالات متعددة . فنظم التامين والمعاشات ، وهي نظم قانونية مختلفة عن فكرة العقود ـ تقوم على نفس المبدا بتوزيع الاعباء على الاعداد الكبيرة لمواجهة **نوع من الاحداث ذات التوزيع الاحصائي** المعروف .

ونجد تطبيقا هاما لفكرة الاعداد الكبيرة في مجال **المؤسسات المالية الوسيطة وبصفة خاصة البنوك** . فالبنوك ـ كما نعلم ـ مؤسسات تتعامل في الائتمان ، وهي تقوم الى حد بعيد ، بدور الوسيط بين جمهور المقرضين وجمهور المقترضين . واذا كنا قد ورثنا منذ ارسطو النظر الى اقراض النقود نظرة الريبة والشك ، واعتبار الفائدة التي يحصل عليها المقرض من قبيل الكسب غير الأخلاقي (**وهي نظرة نجدها في** كثير من الاديان وبعض القوانين الوضعية) فان مرد **ذلك** يرجع الى ان التنظيم السائد في اقراض النقود كان تنظيما قاصرا ومن ثم فقد ادى الى **ظهور حالات** شاذة . فالتنظيم القديم لفكرة الاقراض لم ياخذ في الاعتبار فكرة الاعداد الكبيرة في توزيع مخاطر الاقراض . فاذا امعنا النظر ، لوجدنا ان المقرض يتعرض دوما لكثير من المخاطر اذا صادف مدينا مفلسا او غير امين ، وهو خطر قد يصيب المقرض في كل اوقى نسبة كبيرة من راسماله . كذلك هناك دائما حاجة **المقرض غير المتوقعة لبعض النفقات لمواجهة ظروف طارئة** . وهذه المخاطر وغيرها يصعب تقديرها بالنسبة لاي فرد ، وهي اذا اصابت فردا عرضته لاضرار رهيبة . ولذلك فمن الطبيعي ان تتوقع ان يعمد المقرض الى المطالبة بفائدة عالية لمواجهة هذه المخاطر الجسيمة . اما اذا اخذنا عددا كبيرا من المقرضين والمقترضين ، فانه يمكن معرفة توزيع المخاطر المتقدمة بدرجة كبيرة من الاحتمال ، فضلا عن ان توزيع هذه المخاطر على عدد كبير من شانه ان يقلل الاضرار التي يمكن ان تلحق كل فرد على حدة . فحالات الغش او عسر المدينين تخضع لنوع من التوزيع الاحصائي . وهكذا نجد المبدا وراء ظهور البنوك كوسيط يجمع مدخرات الدائنين ليضعها تحت تصرف المدينين . وبذلك يكون البنك اقدر على الاقراض باسعار فائدة معقولة **وتقل كثيرا عن اسعار الفائدة التي كان** يحصل عليها المرابون . وهكذا نجد ان البنوك تؤدي خدمة اساسية للاقتصاد القومي ، اذ انها تقدم الائتمان باقل التكاليف الممكنة .

---

(٧) Cf. F. Knight, Risk, Uncertainty and Profit, New York, 1921.

والتطبيقات المتقدمة والتى تأخذ فى الاعتبار قانون الاعداد الكبيرة ، ما هى الا انصياع لفكرة سابقة اشرنا اليهما ، وهى مزايا الانتاج الكبير الناجمة عن ظاهرة عدم القابلية للانقسام . وهنا نجد ان قانون التوزيع الاحصائى لظاهرة معينة غير قائم فى حالة الوحدات القليلة ، وانه يظهر فقط فى الاعداد الكبيرة مما يتيح للوحدات والمشروعات الكبيرة المقدرة على الافادة من معرفة هذا القانون . فهنا نجد ان القوانين الاحتمالية غير قابلة للانقسام والتجزئة ومن ثم لا يفيد من نتائج معرفتها الا الوحدات الكبيرة .

•••

ـ الانتاج غير المباشر ، فكرة المسئولية ـ

١٨ ـ من الحقائق الاقتصادية المستقرة ان الانتاج غير المباشر اكثر كفاءة من الانتاج المباشر . وقد عرف الانسان منذ زمن بعيد فوائد هذا الانتاج ، بحيث يقوم اولا بصنع ادوات لكى يستخدمها بعد ذلك فى انتاج السلع الاستهلاكية . والواقع انه لا يوجد فى غير القبائل البدائية جدا هذا الاسلوب القائم على الانتاج المباشر لما يشبع الحاجات . وقد وجه الاقتصادى النمساوى بوهم باقريك (Böhm Bawerk) اهتمامه الى بيان اهمية هذا الانتاج غير المباشر (round about) حيث تزيد قدرة الانسان وكفاءته كلما طالت سلسلة الانتاج . وقد ادت هذه الحقيقة الى ظهور اهمية راس المال فى الانتاج الحديث ، وهو ما ادى الى اطلاق اسم الراسمالية على النظام الاقتصادى الحديث لما تميز به من استخدام كثيف لراس المال او اموال الانتاج . ورغم ان تعبير «الراسمالية» قد اخذ بعد ذلك مفهوما ايديولوجيا مختلفا ، حيث يشير الى النظام الاقتصادى القائم على الملكية الخاصة لاموال الانتاج ، وذلك بالمقابلة الى النظام الاشتراكى ـ فانه مما لا جدال فيه ان التسمية كانت تشير فى اول الامر الى حقيقة الاقتصاد الحديث القائم على الاستخدام المتزايد لاموال الانتاج . ومن هذه الزاوية فان الاقتصاد الحديث اقتصاد راسمالى ، ايا كان شكل الملكية القائمة فيه .

وبطبيعة الاحوال قد ادى هذا الاستخدام المتزايد لراس المال فى الانتاج الى نتائج متعددة فى الحياة الاجتماعية والاقتصادية ، فالى جانب زيادة الانتاج المطردة تغيرت علاقات الانتاج . فاختفى كثير من مظاهر العلاقات الشخصية فى الانتاج ، فتقسيم العمل وتفتته بين حلقات سلسلة طويلة من المراحل الانتاجية ، قد ادى الى ان اصبحت علاقات العمل تقوم اساساً بين العامل وبين الآلة اكثر مما تقوم بينه وبين غيره من العمال . كذلك فان هذا الشكل من اشكال الانتاج ، وان ادى الى زيادة الانتاج زيادة رهيبة ، فان ذلك قد تم بنفقة جديدة وهى زيادة المخاطر التى يتعرض لها الافراد . وهذه المخاطر الجديدة يصعب تحديد المسئول عنها بشكل دقيق ، وهى لا ترجع عادة الى خطا محدد بقدر ما هى نتيجة طبيعية للانتاج وجزء من نظام الانتاج الآلى . فهذه المخاطر لا تعدو ان تكون جزءاً طبيعياً من نفقة الانتاج ويمكن معرفة توزيعها الاحصائى بدرجة كبيرة من الدقة وخاصة فى الانتاج الكبير . ولذلك فان مخاطر الانتاج الحديث وان كان يصعب النظر اليها كاخطاء تنسب الى شخص معين ، فانها قد اصبحت جزءاً من العلاقات المادية للانتاج ويمكن ادخالها مقدماً فى نفقات الانتاج .

١٩ ـ ونود هنا ان ننظر الى نتائج واثر هذا التطور الاقتصادى على الفن القانونى فى مجال **المسئولية التقصيرية** ، كمثال . ويمكن القول (٤٨) بوجه عام ان تاريخ تطور المسئولية التقصيرية هو تاريخ توسع مستمر فى هذه المسئولية . فمن حالات معينة محدودة لا تتحقق المسئولية الا فيها ، الى توسع تدريجى فى هذه الحالات ، الى شمول وصل بالمسئولية التقصيرية الى ان تكون قاعدة عامة . ولم تلبث هذه القاعدة العامة ذاتها ان تطورت تحت ضغط الظروف الاقتصادية وبخاصة تحت ظروف الانتاج الآلى . فقد قامت المسئولية على فكرة جوهرية هى فكرة الخطأ ثم أخذت هذه الفكرة تتقلص وبدأت تظهر نظريات جديدة للمسئولية تقوم على فكرة الضرر ، ولذلك يقال عادة بان **المسئولية تتطور من المسئولية الشخصية الى المسئولية الموضوعية** . والفرق الجوهرى ما بين المسئولية الشخصية والمسئولية الموضوعية ، هو ان الاولى تقوم على الخطأ ، أما المسئولية الموضوعية فتقوم على الضرر او فكرة تحمل التبعة وهى تطبيق **للقاعدة الشرعية « الغرم بالغنم »** .

ولا زالت الدول المتأثرة بالقوانين اللاتينية تأخذ بفكرة المسئولية الشخصية القائمة على الخطأ . فأساس المسئولية هو خطأ فى جانب المسئول ، (والقانون المصرى يأخذ أساساً بهذا النظر) . ومع ذلك فان تطوراً هاماً قد لحق هذه المسئولية الشخصية ، فبعد أن كان الخطأ لا بد من اثباته ، قامت حالات صار الخطأ فيها مفترضاً بل واصبح هذا الخطأ المفترض غير قابل لاثبات العكس . وتقوم حالات الخطأ المفترض ـ عادة ـ فى المسئولية عن فعل الاشياء ـ الآلات ـ ولذلك نجد ان مسئولية حارس الآلات الميكانيكية فى مصر مثلاً قائمة على خطأ مفترض غير قابل لاثبات العكس .

وحتى فى الدول التى لا تزال تأخذ بفكرة المسئولية الشخصية القائمة على الخطأ ، ولو كان هذا الخطأ مفروضاً ـ نجد ان هناك تشريعات خاصة تأخذ بالمسئولية الموضوعية . ففى مصر مثلاً ، وحيث الأساس فى المسئولية هو الخطأ ، نجد كثيراً من القوانين الخاصة (فى مجال العمل) تربط المسئولية (التعويض) بوقوع الضرر اثناء العمل أو بسببه ، وبصرف النظر عن وقوع أى خطأ ، ويصل الأمر كثيراً الى أن يصبح التعويض عن الضرر بمثابة تامين للأفراد عما يصيبهم من اخطار . فهنا نجد ان المسئولية قد تطورت تحت تأثير تغير الظروف ، ولم تعد المسئولية مجرد جزاء على خطأ ، وانما اصبح ينظر اليها كنظام للتعويض عن مخاطر تمثل جزءاً عادياً من نفقات الانتاج الحديث . وهكذا نجد ان الفن القانونى قد قدم تصورات جديدة لملاحقة هذا التطور ، فمن خطأ ثابت الى خطأ مفترض ، وغير قابل لاثبات العكس ، واخيراً الى مسئولية عن الضرر وتحمل التبعة . وكل هذه تصورات قانونية تعبر عن التطور الذى صاحب شكل الانتاج .

•••

ـ الرشادة الاقتصادية ، الاستقرار القانونى ـ

٢٠ ـ لعل اهم ما يميز المجتمعات الحديثة عن المجتمعات السابقة هو التغيير المستمر . التغيير فى وسائل الانتاج وما يترتب على ذلك من تغيير مستمر فى الأذواق وفى الكفاءة الفنية لعناصر الانتاج .... الخ (٤٩) . فالمجتمعات السابقة كان يسودها نوع من الثبات والاستقرار النسبى بحيث ان العادة والروتين كانا ينظمان كل شئون الانتاج والتوزيع . الزراعة والرعى والصيد تكاد

---

(٤٨) السنهورى ، الوسيط جـ ١ ، ص ٧٦٢ .

(٤٩) كتابنا : المجتمع التكنولوجى الحديث ، ص ١٨ وما بعدها .

تخضع لناموس الطبيعة من حيث الدورة الزراعية ومواسم الصيد بحيث تتكون مجموعة من العادات الثابتة المرونة للقيام بهذه النشاطات . وتتأكد هذه العادات وتنتقل من جيل الى آخر دون تغيير يذكر . وفي مثل هذه الظروف لا تقوم اية حاجة الى الحساب الاقتصادي والتخطيط والتنبؤ ، فالعادات والتقاليد كفيلة بذلك . وليس الحال كذلك في المجتمع الصناعي .

ان تاريخ الثورة الصناعية ـ كما هو معروف ـ مرتبط بنشأة الرأسمالية ، ولا يمكن التاريخ لاحدهما دون الآخر . وقد قامت الرأسمالية الاولى ـ المعروفة باسم الرأسمالية التجارية ـ على انقاض النظام الاقطاعي وظهور اوجه جديدة من النشاطات في مقدمتها التجارة ثم الصناعة . وقد ارتبط ذلك بعالم جديد تسوده المخاطر والتغيرات المستمرة . **وعرف المنظم** (Entrepreneur) **ـ وهو عماد النظام الاقتصادي في ذلك الوقت ـ بانه الشخص الذي يتحمل المخاطر ويقبلها في سبيل الانتاج** . وبذلك دخل عنصر التنبؤ والحساب كعنصر اساسي في الحياة الاقتصادية ، وظهرت النظرية الاقتصادية كمحاولة لبيان افضل الطرق للاختيار بين الامكانيات المتاحة ، وظهرت فكرة الرشادة الاقتصادية . ومن ذلك نجد ان الحساب والتفضيل بين مختلف الامكانيات المتاحة قد اصبح ضروريا . فعلمتنا النظرية الاقتصادية سلوك المستهلك الرشيد وكيف يحاول أن يستخدم دخله المحدود للحصول على اكبر قدر ممكن من الاشباع ـ باختيار السلع التي تحقق له ذلك ، وتحديد الكميات المناسبة من كل منها . كذلك على المستهلك ان يختار بين الاستهلاك الحالي وبين الاستهلاك المستقبل (الادخار) مراعيا في ذلك ـ قدر الامكان ـ تحقيق اكبر قدر من الاشباع . ونفس الامر نجده عند المنتج ، وربما بشكل أوضح ، فنظرية المشروع تبين لنا كيف يستطيع المنتج ان يتخذ قراراته المتعلقة بالانتاج لتحقيق اكبر قدر ممكن من الربح أو اقل قدر من الخسارة . هناك اختيار المنتج لوسيلة الانتاج المناسبة ، ثم عليه ان يختار الكمية المناسبة التي يمكن انتاجها . وهو ايضا يتخذ قرارات متعلقة بالمستقبل فيما يتعلق بالاستثمارات والاختيار بين وجوه الاستثمارات الممكنة . وفي كل ذلك نجد ان الحساب الاقتصادي قد اصبح جزءا من حياة المجتمع ، ولم تعد العادة والتقاليد كافية للاستمرار في الانتاج ، بل ربما اصبح الخروج على هذه العادات والتقاليد هو ما يكفل التقدم المستمر .

والحساب الاقتصادي لم يقتصر على الوحدات الاولية من مستهلكين ومنتجين ، بل اتسع نطاقه بحيث يكاد يشمل الاقتصاد في مجموعه في شكل سياسات اقتصادية اجمالية تتدخل بها الدول لتحقيق اهدافها الاقتصادية ، وفي شكل خطط اقتصادية تضعها ـ بوجه خاص ـ المجتمعات الصناعية الاشتراكية . وبذلك امتد مجال الحساب الاقتصادي من الوحدات الاقتصادية المنفردة الى حساب اجمالي يتضمن الاقتصاد القومي في مجموعة ، وبحيث تتخذ السياسات الملائمة لتوقعات المستقبل بالنسبة لهذا الاقتصاد القومي في مجموعه . وبطبيعة الاحوال فان هذه الصورة من الحساب الاجمالي تجد اكمل تطبيق لها في الدول الاشتراكية ، حيث تضع الدولة خطة عامة للاقتصاد القومي .

ولكي تتحقق الرشادة الاقتصادية وبحيث يمكن اجراء الحساب الاقتصادي ، لا بد ان تتوافر مقومات تجعل هذا الحساب ممكنا . وفي مقدمة ذلك لا بد من توفير نوع من الاستقرار في الاطار العام الذي يتم فيه الحساب ، وبدون هذا الاستقرار في الاطار العام تنعدم كل امكانية للحساب

والمقارنة، فلا بد من توفير حد ادنى من الاستقرار في المقومات الاساسية للاطار العام للنشاط الاقتصادي. ولذلك نجد ان السياسة الاقتصادية الحكيمة تعمل دائما على توفير الاستقرار الاقتصادي وذلك حتى في الاحوال التي يتم فيها التغيير . فالهدف الاساسي للسياسة الاقتصادية هو « النمو مع الاستقرار » . وقد يبدو ذلك امرا متناقضا ، فالنمو يعني التغيير ، ومن ثم يتناقى مع فكرة الاستقرار . ولكن الحقيقة ان المقصود بذلك هو ان تتم التغييرات الممكنة في الاقتصاد بزيادة الانتاج دون ان يترتب على ذلك اهدار كامل للاطار العام الذي يتم في حدوده الحساب الاقتصادي ، والا انهار اساس التقدم والنمو الاقتصادي ، وهو الحساب الاقتصادي . ولذلك تتجه سياسات الاستقرار الاقتصادي عادة الى تثبيت قيمة النقود بوجه خاص . وذلك لان النقود تمثل وحدة القياس اللازمة **للحساب الاقتصادي** ، فضلا على انها باعتبارها دينا على الاقتصاد القومي (مخزنا للقيم) تربط الحاضر بالمستقبل ، **وتكفل توفير اداة مناسبة للحساب الاقتصادي .** ولذلك فان اخطر ما يهدد الدول في حالة التضخم الجامح وانهيار قيمة النقود ، هو انهيار فكرة الرشادة الاقتصادية واستحالة الحساب الاقتصادي لعدم وجود مقياس للقيم يمكن الاعتماد عليه .

والاستقرار الاقتصادي فضلا عن ضرورة توفير الاستقرار للنقود (وحدة القياس ووسيلة ربط الحاضر بالمستقبل) ـ يتطلب ايضا ضرورة توفير نوع من الاستقرار في النظم وفي الاوضاع الاقتصادية ، او على الاقل توفير القدرة على التنبؤ باتجاهات التغيرات . فاذا كان اهم ما يميز الحياة الاقتصادية ـ على ما سبق ان اشرنا ـ هو ان لها بعدا زمنيا ومن ثم ارتباط الحاضر بالمستقبل ، فيجب على الاقل توفير بعض المقومات اللازمة لاستكشاف اتجاهات التغيير بدرجة معقولة من الدقة .

وبالمثل فان الرشادة الاقتصادية تتطلب توفير الحوافز المناسبة للوحدات الاقتصادية ، وتوفير الضمانات الكفيلة بحماية المزايا الاقتصادية التي تحققها هذه الوحدات اثناء نشاطها .

٢١ ـ ونستطيع ان نجد في القانون تطبيقات متعددة استجابة لفكرة الرشادة الاقتصادية ، ونذكر ان ماكس فيبر قد اشار الى عدة مراحل مر بها القانون قبل ان يصل الى فكرة الرشادة القانونية ، وهي تقابل مراحل تطور الظروف الاقتصادية (٥٠) . وسوف نحاول فيما يلي اعطاء بعض الأمثلة لافكار وتصورات قانونية الغرض منها توفير الاستقرار القانوني اللازم لتحقيق الرشادة الاقتصادية . ويكفي ان نشير هنا الى ان فكرة « **استقرار المعاملات** » تعتبر احد المبادىء الاساسية التي **تفسر عديدا من الافكار القانونية في شتى المجالات .**

وقد بلغ من اهمية « الاستقرار القانوني » على نفس فكرة القانون ، ان ذهب احد كبار فقهاء القانون المعاصرين الى نفي وجود القانون ذاته اذا تخلف هذا الاستقرار القانوني . ففي كتاب عن « افول القانون » (Le Declin du Droit) خصص **ريبر** الفصل السادس « لعدم الاستقرار القانوني » (٥١) : و « حيث لا تصدر القواعد من السلطة التشريعية او حيث لا ينتظم صدورها ، او كان يستحيل معرفتها او فهمها . . . ففي هذه الاحوال يفقد الافراد كل قدرة على التوجيه

(٥٠) Cf. Max Weber on Law, in Economy and Sociology, Cambridge, Harvard University Press, 1954, p. 303.

(٥١) Of. G. Ripert, Le Declin du Droit, 1949, p. 156.

ويعيشون في ظل جهل وعدم يقين بالقانون » . ولذلك ينتهي « ريبر » الى ان فكرة النظام القانوني كلها تنهار في مثل هذه الظروف . وبالمثل فانه يرى انه يلزم لوجود القانون توفر حد ادنى من الاتساق بين القواعد السائدة في نفس الوقت ،بل ونوع من الاستمرار في القواعد المتتالية . فهذه الامور ضرورية لتحقيق هذا الاستقرار القانوني .

ولذلك فانه يكون من الطبيعي ان يتطور القانون بما يحقق مزيدا من هذا الاستقرار ، وتتطور الافكار القانونية بما يحقق نفس الهدف . فهناك اتجاه عام في معظم الدول الى تغليب القواعد التشريعية على مصادر القانون الاخرى . **فالقانون المكتوب** الصادر من السلطة التشريعية هو المصدر الاساسي للقواعد القانونية في العصر الحديث . وغني عن البيان أن قواعد التشريع تتوفر لها مقومات تضمن لها – في معظم الأحيان – الحد الادنى من الاستقرار . فقواعد التشريع على خلاف قواعد العرف مثلاً لا تثير صعوبة في معرفة وجود القاعدة القانونية وفي معرفة مضمونها . فالقانون المكتوب يساعد من هذه الناحية على توفير الاستقرار القانوني . كذلك فانه من القواعد المستقرة ان القواعد القانونية التي يتضمنها التشريع لا بد من **نشرها** (في الجريدة الرسمية) قبل سريانها وتطبيقها على الافراد . والاصل ان القانون لا يحكم الا الوقائع التالية لسريانه ، ومن ثم **فلا يكون للقانون اثر رجعي** . وتجيز معظم الدول أن يكون للقانون – في حالات استثنائية وبنص صريح – اثر رجعي بحيث يحكم بعض الوقائع السابقة عليه . ومع ذلك فهذا استثناء من الأصل العام ، وفي جميع الأحوال هناك قاعدة دستورية تقضي بأن القوانين الجنائية التي تجرم افعالاً جديدة لا يمكن ان يكون لها اثر رجعي . وغني عن البيان ان هذا المنع للأثر الرجعي انما يقصد به توفير الحماية والاستقرار للأفراد في مراكزهم القانونية . فلا تظل هذه المراكز القانونية معرضة للتغيير مع صدور قوانين جديدة .

وبمجرد صدور القانون وسريانه فانه يطبق على جميع الأفراد دون استثناء . ولذلك فان هناك قاعدة اساسية في القانون وهي « **لا يعذر احد بجهله القانون** » . وقد ذهب بعض الفقهاء الى القول بأن هذه القاعدة انما تقوم على قرينة قانونية وهي توفر العلم بالقانون بمجرد نشره . ومع ذلك فالفقه الغالب لا يرى في هذه القاعدة اي استناد لقرينة العلم ، وانما تبررها امور ضرورية في توفير حكم القانون واستقراره دون توقف على ظروف عارضة لبعض الأفراد اذا لم يتوافر لديهم العلم بالقانون . فالاستقرار القانوني يتطلب ان يطبق القانون على المخاطبين به دون استثناء ، وأن يوفر لهم في نفس الوقت الوسائل الفنية الكفيلة بتحقيق العلم به (بالنشر في الجريدة الرسمية). وفكرة استناد قاعدة عدم العذر بجهل القانون الى الاستقرار القانوني (وليس الى قرينة العلم به) هي التي سمحت لكثير من الفقهاء بالسماح بأحوال يجوز فيها – استثناء – العذر بجهل القانون ، اذا لم يترتب على ذلك اي مساس بهذا الاستقرار القانوني (٥٢) .

٢٢ – واذا تركنا الآن فكرة القانون ذاته وماتفترضه من تحقيق الاستقرار ، فاننا نستطيع ان نجد تطبيقات متعددة في جميع فروع القانون الفرض منها توفير هذا الاستقرار والمساعدة على

---

(٥٢) انظر في جواز عذر القاضي بجهل القانون الاجنبي ، هشام صادق ، في « مركز القانون الاجنبي امام القضاء الوطني » ، الاسكندرية ١٩٦٨ ، نبذة ٢٠٠ وما بعدها ، وانظر لتفرقة اخرى بين الاحكام التكليفية والاحكام الوضعية ، مصطفى الجمال ، « الجهل بالاحكام المدنية » مقال في منشور ومعد لمجموعة الابحاث المهداة الى الدكتور عبد الرزاق السنهوري ، نبذة ٢١٥ وما بعدها .

الرشادة الاقتصادية . وقد استقرت هذه التطبيقات فى معظم النظم القانونية وخلقت تصورات وأفكاراً قانونية عريقة فى الفقه القانونى ، وهى تهدف جميعاً الى تحقيق ذلك الهدف . ولا نستطيع هنا الا أن نعطى بعض الأمثلة لهذه التصورات القانونية .

أشرنا فيما سبق الى الدور الهام الذى تلعبه النقود فى تحقيق الحساب والرشادة الاقتصادية . ونود هنا أن نبين شكلاً من أشكال الحماية القانونية للنقود . اذا كانت النقود ديناً من الديون الا أنها دين ذو أهمية خاصة لأنها دين على الاقتصاد القومى فى مجموعه ، وهى أيضاً مقياس للقيم ، ومن ثم وسيلة للحساب الاقتصادى . ولذلك نجد أن القانون يحرم كل اتفاق من شأنه أن يضعف الثقة فى النقود . فتنص المادة ١٣٤ مدنى مصرى على سبيل المثال : « اذا كان محل الالتزام نقوداً ، التزم المدين بقدر عددها المذكور فى العقد دون أن يكون لارتفاع قيمة هذه النقود أو لانخفاضها وقت الوفاء أى أثر » .

وقد عرف ذلك بوجه خاص تحت اسم « **بطلان شرط الذهب أو شرط العملات الأجنبية** » حيث كان الدائن يعمد الى تقدير قيمة دينه بالذهب أو باحدى العملات الأجنبية لتوقى خطر انخفاض قيمة العملة المحلية . ومن الواضح أن هذه الاتفاقات تتضمن اهداراً للثقة فى العملة الوطنية ، ولذلك استقر القضاء فى معظم الدول على بطلان مثل هذه الاتفاقات .

واذا نظرنا الى معاملات الأفراد نجد أن القوانين المختلفة تفسح مجالاً لتحقيق الاستقرار . وهناك تطبيقات متعددة فى نظرية العقد ، وهى المجال الطبيعى لمعاملات الأفراد . واذا كان العقد هو توافق ارادتين على احداث أثر قانونى ، فان هناك مجالاً للتساؤل عن الدور الحقيقى لهذه الارادة (وهى أمر نفسى) ومدى علاقتها بالتعبير عنها وهى ظاهرة اجتماعية (٥٣) . فهل مبنى العقد هو هذا التعبير فى ذاته ، أم مبناه هو الارادة الكامنة ، فلا تكون للتعبير قيمة بذاته وانما تقتصر قيمته على مجرد الكشف عن الارادة الباطنة ؟ وتتنازع هذا البحث نظريتان متعارضتان ، **نظرية الارادة الباطنة ونظرية الارادة الظاهرة** (أو نظرية اعلان الارادة) . وقد سادت نظرية الارادة الباطنة مع سيادة مبدأ سلطان الارادة وازدهار المذاهب الفردية . فالتعبير القانونى لسيادة هذه المذاهب الفردية هو أن العقد انعكاس للارادة الباطنة للفرد وانعكاس لنواياه الحقيقية . أما نظرية الارادة الظاهرة فقد قال بها بعض فقهاء الألمان فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وتهدف الى تحقيق استقرار المعاملات ، فالقوة الملزمة للعقد انما تستمد من الاعتبارات الاجتماعية وما تقتضيه من استقرار وثقة .

والواقع أنه لا يوجد قانون واحد من القوانين الوضعية يأخذ بصفة مطلقة باحدى النظريتين المذكورتين فى كافة نتائجها المنطقية . ويمكن القول بصفة عامة ان القوانين ذات النزعة الجرمانية تميل الى ترجيح مذهب الارادة الظاهرة ، فى حين تذهب القوانين ذات النزعة اللاتينية الى تغليب مذهب الارادة الباطنة . وقد ثار خلاف حول موقف القانون المدنى المصرى ، فذهب البعض (٥٤) الى أنه قد ظل فى حظيرة التقنينات اللاتينية مع الأخذ ببعض نتائج نظرية الارادة الظاهرة الى الحد الذى

---

(٥٣) اسماعيل غانم ، فى النظرية العامة للالتزام ، المرجع المشار اليه ص ٨٩ وما بعدها .

(٥٤) السنهورى ، الوسيط جـ ١ ص ٩٦ ، وانظر أيضاً : حشمت ابوستيت ، نظرية الالتزام فى القانون المدنى الجديد ، ١٩٥٤ نبذة ٩٠ .

تقتضيه الحاجة الى استقرار المعاملات . وذهب البعض الآخر (٥٥) الى أنه قد اعتد اساساً بالارادة الظاهرة لا بالارادة الباطنة ، على أنه لا يقف عند الارادة كما تظهر في التعبير وحده ، فهذه شكلية غير مقبولة في القانون الحديث ، بل هو يعتد بجميع الظروف التي لابست التعبير . وأيا كان الأمر فهناك عدة تطبيقات تشير الى مدى حماية القانون للظاهر — وبصرف النظر عن وجود الارادة ذاتها او ما يشوبها من عيوب . فالمادة ٢/١١٤ من القانون المدني المصري تنص على أنه « اذا صدر التصرف **(من المجنون او المعتوه)** قبل تسجيل قرار الحجر فلا يكون باطلاً الا اذا كانت حالة الجنون أو العته شائعة وقت التعاقد ، او كان الطرف الآخر على بينة منها » . واذا كان **الغلط** حالة تقوم بالنفس تحمل على توهم غير الواقع ومن ثم تعيب الارادة ، فانه لا يكون سبباً في ابطال العقد الا اذا كان المتعاقد الآخر يعلم به أو كان من السهل عليه أن يتبينه . ومثل هذا في **التدليس والاكراه** اذا صدر من الغير . وهكذا نجد أن القانون انما يعتد في تكوين العقد ، وفي صحته ، وفي تفسيره ، **بالارادة التي يمكن التعرف عليها .**

وقد كانت النظريات التقليدية في القانون تقتضي توافر **سبب** للالتزام ، بمعنى الغرض المباشر من الالتزام ، بحيث يكون هناك سبب لالتزام المدين حماية له من أن يلتزم بغير سبب . على أن نفس الاعتبارات التي دعت الى الأخذ بالارادة الظاهرة في مجال العقود ، قد دعت أيضاً لتجريد التصرف من السبب ، فلا يبقى في مجال التعامل الا هذه الارادة الظاهرة المجردة . وهذا هو ما يسمى **بالتصرف المجرد** . وهناك فائدة كبيرة من تجريد الارادة الظاهرة (٥٦) ، اذ بهذا التجريد يصبح التصرف غير قابل للابطال لا من طريق عيوب الارادة ولا من طريق عيوب السبب . فالدائن في التصرف المجرد يستطيع أن يتمسك بحقه دون أن يستطيع المدين الدفع بابطال التصرف لعيب في الارادة او لعيب في السبب ، وكل ما يستطيعه المدين هو أن يرجع بدعوى الاثراء بلا سبب على دائنه . وبذلك يصبح التصرف المجرد أداة قوية من أدوات الائتمان ، تشتد الحاجة اليها كلما زادت الحاجة الى الاستقرار . واذا كان التعامل يتنازعه عاملان — عامل الارادة وعامل الاستقرار — فان التصرف المسبب يستجيب للعامل الأول ، ويستجيب التصرف المجرد للعامل الثاني . وينتشر التصرف المجرد في القوانين الجرمانية ، أما في القوانين اللاتينية فليس له الا مجال محدود . ومع ذلك فنجد حتى في هذه القوانين بعض التطبيقات له ، من ذلك مثلاً المادة ١٥ من قانون الشهر العقاري المصري حيث تقضي بوجوب تسجيل دعاوى الاستحقاق لأي حق من الحقوق العينية او التأشير بها « ويترتب على هذا التسجيل او التأشير أن حق المدعي اذا تقرر بحكم يكون حجة على من ترتبت لهم حقوق عينية ابتداء من تاريخ تسجيل الدعاوى او التأشير بها » .

ومن الواضح أن الحاجة الى تجريد الالتزام من سببه انما ترجع الى الرغبة في وقاية الدائن من أن يفاجأ ببطلان التزام المدين قبله لعيوب قد تشوب علاقة المدين بشخص ثالث . ولذلك فان المجال الطبيعي للتصرفات المجردة هو في **الأوراق التجارية** . فالصفة البارزة في الأوراق التجارية والوظيفة الأساسية التي تؤديها ، هي أنها صكوك تقوم مقام النقود في المعاملات ، فهي أداة عادية

---

(٥٥) اسماعيل غانم ، في النظرية العامة للالتزام ، ص٩٢ ، **ورسالة الدكتور شمس الدين الوكيل من الالتزام** الارادي في القانون المصري **(بالفرنسية) ، مشار اليها في مؤلف اسماعيل غانم .**

(٥٦) السنهوري ، الوسيط ، ج ١ ، ص ٤٦٢ .

للوفاء (٥٧) . وهى بهذا الشكل تتداول من يد الى يد ، ولذلك فان قيامها بوظائفها فى توفير الائتمان رهن بالحماية التى تقرر لحامل الورقة التجارية. ولذلك قامت نظرية الالتزام المصرق على توفير هذه الحماية . فهذه النظرية تميز فى الالتزام المصرق بين علاقتين (٥٨) : ففى العلاقة بين المدين ودائنه المباشر ، يصدر الالتزام عن العقد الاصلى ، ولذا يجوز للمدين ان يتمسك فى مواجهة دائنه المذكور بالدفوع المتصلة بهذا العقد . اما بالنسبة الى الحامل غير المباشر ، فلا يصدر الالتزام المصرق عن ارادة المدين ، وانما عن الوضع الظاهر الذى اوجده المدين بانشاء الورقة او بتظهيرها او بقبولها ، والذى ركن اليه الغير ، واراد القانون رعايته لحماية الائتمان . ولذا لا يجوز للمدين ان يتمسك قبل الحامل المذكور بالدفوع التى تتناقض مع هذا الوضع الظاهر . **وهكذا نجد ان مبدا استقلال التوقيعات وتطهير الدفوع من اهم مبادىء القانون التجارى فى الأوراق التجارية** . ولا يخفى مدى الصلة بين هذه الاوراق التجارية وبين ضرورة توفير الاستقرار اللازم لتحقيق الرشادة الاقتصادية .

كذلك نستطيع ان نجد تطبيقات عديدة فى القانون تهدف جميعاً الى تدعيم الاستقرار القانونى وحماية الأوضاع الظاهرة . فهناك عديد من الحالات التى يضفى فيها القانون حماية خاصة **للغير حسن النية** الذى اطمأن الى بعض الاوضاع الظاهرة . بل اننا نجد تطبيقات اخرى فى ميدان السلطة ، فيعرف القانون الادارى نظرية **الموظف الفعلى او الواقعى** (٥٩) ، وهى نجد تطبيقاً فى الظروف الاستثنائية وفى الظروف العادية . فحين تقع ظروف استثنائية قد تهدد نظام الحياة الادارية فان قواعد المشروعية التى تطبق فى الظروف العادية يستعاض عنها بقواعد اخرى غير مكتوبة ولكنها اكيدة ، مقتضاها ان جميع الاجراءات الضرورية العاجلة التى تتخذ للمحافظة على سير المرافق العامة وكفالة الحياة القومية والدفاع عن المصالح العامة تصبح حتى اذا لم يكن لها سند من قواعد القانون الوضعية ، وتصبح مشروعة . وفى الظروف العادية ـ وهى المجال الصحيح لتطبيق نظرية الموظفين الفعليين ـ قد يصدر قرار من سلطة مختصة بالتعيين فى وظيفة ما ، ولكن لا تتبع فى شأن هذا القرار الاجراءات القانونية او لا تستوفى هذه الاجراءات . فهنا قرار التعيين باطل ، غير ان هذا البطلان يلحق اضراراً جسيمة بالغير من الافراد حسنى النية . فهنا نلجأ الى نظرية الموظفين الفعليين لامكان تصحيح تصرفات هؤلاء الأفراد .

ونستطيع ان نقول ان تطور العقود من الشكلية الى الرضائية ثم ظهور اشكال جديدة ـ وخاصة نظم الشهر والتسجيل ـ هذا التطور لا يعدو ان يكون انصياعاً لحاجة التجارة والمعاملات وتحقيق اكبر قدر من الاستقرار . فالعقلية البدائية لم تتصور انتقال الحقوق العينية ـ وفى مقدمتها الملكية ـ بمقتضى التصرفات والعقود بل كانت الملكية تنتقل بوضع من الأوضاع المادية كالاشهاد او التنازل القضائى او القبض او التقادم (٦٠) . وترجع هذه الشكلية الى صعوبة تصور انفصال الحق عن الشىء ، ومن ثم وجبت هذه الطقوس الشكلية لاثبات انتقال السيطرة على

---

(٥٧) محسن شفيق ، الوسيط فى القانون التجارى المصرى ، الجزء الثانى ، الطبعة الثامنة ١٩٥٧ ، ص ١٩٠ .

(٥٨) محسن شفيق ، المرجع السابق ، ص ٥٤٢ .

(٥٩) توفيق شحاته ، مبادىء القانون الادارى ، ١٩٥٥ ، ص ٤٧٠ وما بعدها .

(٦٠) سمير تناغو ، عقد البيع ، الاسكندرية ١٩٧٢ ، نبذة ٣٢ وما بعدها .

الشيء ـ الحق العيني ـ من شخص الى آخر . وقد تطورت هذه الطقوس الشكلية تحت ضغط حاجات المعاملات ، فاصبح التسليم اللازم لانتقال الملكية معنويا اكثر منه ماديا ، ثم وصل الفكر القانوني الى قبول فكرة انتقال الملكية بمجرد العقد دون حاجة الى اية اجراءات شكلية . وهذا هو مبدأ التراضي وسيادة العقود الرضائية . ولكن هذه الرضائية وان كانت تستجيب لحاجة المعاملات في السرعة ، الا انها تخلق بدورها خطرا جديدا هو تعريض حقوق الغير حسن النية ، للخطر لعدم قدرته على معرفة ما تم من تصرفات سابقة . ومن هنا ظهر نوع جديد من الشكلية الغرض منه حماية الغير . وهذا هو جوهر نظم **الشهر والتسجيل** . فالسبب في اشتراط التسجيل هو شهر الحق العيني لامكان الاحتجاج به في مواجهة الغير . ولهذا فان معظم التشريعات تضع قاعدة مؤداها ان شهر الحق العيني هو اساس الاعتراف به في مواجهة الغير . والشهر ـ عادة ـ يتم بطريق التسجيل بالنسبة للحقوق العينية الاصلية ، وبطريق القيد بالنسبة للحقوق العينية التبعية (الرهن والاختصاص والامتياز) . والشهر ـ في الأصل ـ نظام واجب الاتباع بالنسبة للحقوق العقارية . اما الحقوق الوردة على منقول فقد جعل المشرع اساس الاعتراف بها ، قاعدة اخرى هي قاعدة الحيازة ، وذلك لصعوبة تطبيق قاعدة الشهر على المنقول . ومع ذلك فهناك منقولات ذات طبيعة خاصة يمكن ان يتبع بالنسبة لها نظام الشهر المعروف في العقارات ، مثل السفن والمتجر والطائرات ... الخ (٦١) .

ولم يقتصر الأمر على توفير نظام الشهر لحماية حقوق الغير ، بل ان نظم الشهر ذاتها قد تطورت بما يحقق هذه الحماية على احسن نحو . فنظام الشهر الشخصي يقوم على اساس اسم المتصرف . فلا يتم ترتيب الحقوق الواردة على العقار بالنسبة لكل عقار على حدة ، بل بالنسبة لكل شخص يتصرف في العقار بحسب اسمه . وهذا النظام يؤدي الى كثير من المتناقضات (٦٢) . ولذلك يميل معظم الفقهاء الى تفضيل نظام **الشهر العيني** ، بحيث يتم الشهر على اساس العين ذاتها محل التصرف . فكل عقار تخصص له صفحة او صفحات في سجلات الشهر ، وتدون في هذه الصفحات كل التصرفات التي ترد على هذا العقار . ومن الواضح ان هذا النظام يكفل حماية كبيرة جدا للمتعاملين ، اذ يكفي في هذه الحالة الرجوع الى السجل العقاري ومعرفة ما يرد على العقار من تصرفات ومن ثم لا يتعرض لمطالبات غير متوقعة .

٢٣ ـ ولا تقتصر فكرة الرشادة الاقتصادية على التاثير في مفهوم القانون ذاته ، او ما تؤدي اليه من خلق تصورات وافكار قانونية متعددة الغرض منها توفير الحماية والاستقرار للأوضاع الظاهرة ، بل تتطلب ايضا توفير الحوافز للافراد والضمانات الكفيلة بحماية المزايا الاقتصادية التي يحققونها .

والواقع ان فكرة **الدولة القانونية** (Etat de Droit) ـ حيث يخضع الحاكم والمحكومون لقواعد معروفة سلفا وبحيث تتحدد مراكزهم القانونية على نحو واضح لا غموض فيه ـ هذه الفكرة هي الضمانة الكبرى لتحقيق الرشادة الاقتصادية وتوفير البواعث للافراد . وعلى عكس

---

(٦١) علي البارودي ، « حول المنقولات ذات الطبيعة الخاصة » ، مجلة الحقوق ، السنة العاشرة ، ١٩٦٢ .

(٦٢) سمير تناغو ، المرجع السابق ، نبذة ٢٩ .

ذلك فان الافراد يفقدون القدرة على التصرف اذا انهارت هذه الدولة القانونية وحلت محلها دولة الاستبداد ، حيث يحل تحكم الحاكم والادارة محل وضوح القاعدة القانونية واستقرارها . ولذلك فان القانون بما يسبغه من حماية للمراكز القانونية ـ التي يعتبرها مشروعة ـ يُعتبر الخطوة الأساسية الاولى لتوفير البواعث اللازمة للافراد في نشاطهم الاقتصادي .

وهذه **الحماية للمراكز القانونية المشروعة** تجد تعبيرا عنها في مختلف مجالات القانون . ففي نطاق المعاملات ـ وحيث تظهر **نظرية العقد** باعتبارها الوسيلة الأساسية ـ تجد المبدأ العام في **الالزام بالعقد** يحقق هذه الحماية اللازمة . فوفقا لهذه القاعدة يلزم العاقد بتنفيذ العقد وفقا لمضمونه ، وهو ما يعبر عنه بأن « العقد شريعة المتعاقدين » (مادة ١/١٤٧ مدني مصري) . وقد كان اساس هذا المبدأ ـ في ظل المذهب الفردي ـ هو سلطان الارادة . على ان رفض نظرية سلطان الارادة ، لا يعني ان يفقد العقد قوته الملزمة ، بل لا زال العقد (في حدود القانون) شريعة المتعاقدين (٦٢) . فمصلحة المجتمع ـ لا سلطان الارادة وحده ـ تقتضيه . فضرورات الانتاج والتوزيع تقتضي ابرام العقود ، وضرورة الاستقرار في التعامل وما يولده من ثقة في نفوس المتعاقدين تقتضي أن يلزم العاقد بتعاقده ، وذلك سواء في القطاع الخاص ، او في القطاع العام وفي علاقة المشروعات العامة فيما بينها . ولذلك فقد بقي هذا المبدأ مبدءا اساسيا في **جميع النظم القانونية،** حتى تلك التي يقوم اقتصادها على التأميم الشامل .

كذلك فان القانون يوفر **حماية لحقوق الافراد وحرياتهم** ، **كما ينظم حماية الاموال الخاصة والعامة** . والنصوص التي توفر هذه الحماية من التعدد بحيث يصعب حتى مجرد الاشارة الى بعضها . ولذلك يكفي في هذا الصدد أن نبين كيف أن توفير هذه الحماية من شأنه أن يوفر الحوافز اللازمة للافراد في نشاطهم وتوفير الضمانات القانونية لما يحققونه من مزايا .

• • •

ـ الادارة الاقتصادية ـ العقد والسلطة ـ

٢٤ ـ ان الحديث عن الادارة الاقتصادية للموارد يجرنا في الواقع ـ من قريب او بعيد ـ الى التعرض للنظم الاقتصادية المختلفة ، وهو ما ذكرنا في مقدمة البحث اننا لا نود الخوض فيه . ولذلك فاننا نشير بايجاز شديد لاشكال الادارة الاقتصادية ومدى تأثر الافكار القانونية السائدة بذلك .

اذا كانت الحياة الاقتصادية تعرف عديدا من الوحدات الاقتصادية التي تتكاتف فيما بينها على حسن استخدام الموارد المتاحة لها والعمل على زيادتها ـ فانه يجب توفير الاداة اللازمة لتحقيق التناسق بين افعال هذه الوحدات . ويمكن القول بأن النظم الاقتصادية ـ بنوع من التبسيط ـ قد عرفت ثلاث ادوات لتحقيق هذا التناسق . هناك التقاليد والعادات ، وهناك السوق ؛ وهناك السلطة

---

(٦٢) اسماعيل غانم ، النظرية العامة للالتزام ، ص ٢١١ .

المركزيـة . والتقاليد والعادات لا تصـلح الا في الاقتصاديات البدائية . ولذلك فان أشكال الادارة الاقتصادية بالنسبة للمجتمعات الحديثة تتراوح بين أسلوبين ، أسلوب الادارة اللامركزية (نظام السـوق) وأسلوب الادارة المركزيـة (نظام التخطيط) .

ففي نظام السوق تباشر الوحدات نشاطها مدفوعة بمصلحتها الخاصة . ويسود الاعتقاد بأن هذه الوحدات وهي في سبيلها لتحقيق صالحها الخاص تحقق في نفس الوقت المصلحة العامة . وهذه هي فكرة اليد الخفية عند آدم سميث . واذا كانت كل وحدة لا تسعى الى تحقيق التوازن العام في الاقتصاد ، فان هذا التوازن يتحقق بالفعل نتيجة لتغيرات الأثمان . وهذه الأثمان كفيلة بتحقيق التوازن بين الطلب والعرض . فاذا كانت القرارات الاقتصادية تصدر من عدد كبير من الوحدات الاقتصادية التي تسعى لتحقيق مصلحة لها ، ودون أن يقوم تنسيق مسبق بينها ، فان هذا التنسيق يتم بالفعل نتيجة مجموع أفعال هذه الوحدات وما يباشره ذلك من تأثير على الأثمان . ولذلك فهذا النظام يتميز بعدم وجود سلطة عليا تفرض تحقيق التوازن ، وانما يتحقق هذا التوازن خلال جهاز السـوق .

ويكاد يعتبر نظـام التخطيط عكس نظـام السوق مفهوما على النحـو المتقدم . فالتخطيط يعتمد على مركزية القرارات الاقتصادية سواء من حيث تحديد السلع والخدمات الواجب اشباعها أو من حيث اتخاذ الوسائل الكفيلة بتحقيق هذا الاشباع . وبذلك تحل قرارات سلطة مركزية محل قرارات وحدات المستهلكين والمنتجين . فالتوازن والتناسق بين القرارات الاقتصادية يتم مسبقا على مستوى مركزي . وليس معنى ذلك ان الأثمان لا تستخدم في نظام التخطيط فالواقع أنها تستخدم وتؤدي دورا محاسبيا بالنسبة لسلطات التخطيط ، ودورا توزيعيا بالنسبة للمستهلكين . فالأثمان تستخدم لبيان القيم المختلفة ومن ثم تقوم تقديرات أجهزة التخطيط على استخدام هذه الأثمان . كما ان السلع الاستهلاكية توزع على المستهلكين عن طريق توزيع دخول نقدية عليهم يستخدمونها لشراء السلع الاستهلاكية . ولكن هذه الأثمان لا تلعب أي دور في كيفية استخدام الموارد الاقتصادية وفي تحقيق التوازن الاقتصادي ، فهذا هو دور الخطة ، والأثمان لا تعدو ان تكون وسيلة في يد المخطط لتحقيق بعض أهدافه .

وقد يبدو مما تقدم ان نظامي السوق والتخطيط على طرفي نقيض ، ولكن الواقع ان تطور المجتمع الصناعي الحديث قد جعل منهما أمرين متكاملين بحيث نلحظ من ناحية مزيدا من التدخل والتخطيط في دول السوق ، ونلحظ من ناحية أخرى مزيدا من الحرية وترك المجال للسوق في دول الخطة المركزيـة . وبدون الدخـول في تفاصيل هذا التكامل بين النظامين (٦٤) فانه يمكن القول بأن الخطة تبين الاختيارات الأساسية للمجتمع للمستقبل ، وان السوق تقوم بالتنفيذ اليومي وتحقيق الاجراءات اليومية والتفصيلية اللازمة لتنفيذ هذه الخطة .

٢٥ ـ ونود الآن ان ننظر كيف تطور الفن القانوني لمجاراة هذا التطـور في شـكل الادارة

---

(٦٤) كتابنا ، المجتمع التكنولوجي الحديث ، ص ٥٨ وما بعدها .

الاقتصادية . تشير اولاً الى ان التطور من نظام يعتمد على العادات والتقاليد كوسيلة لتحقيق التناسق في الحياة الاقتصادية الى نظام يقوم على نظام السوق والاثمان ، قد واجهه تطور مقابل في الحياة القانونية انتقل فيه مركز الثقل من فكرة **النظام** الى فكرة **العقد** (٦٥) . (From status to contract)

ويمكن القول بان **العقد** هو الوسيلة القانونية الأساسية التي يقوم عليها كل النشاط **الاقتصادى** حيث يسود نظام السوق ، وان **السلطة** هي المظهر الأساسي للادارة الاقتصادية حيث يسود نظام التخطيط . فالعقد والسلطة هما الاسلوبان الأساسيان للعلاقات القانونية ، وهما يقابلان ـ بشكل عام ـ الادارة اللامركزية والادارة المركزية .

وقد شاع القول بأن العقد هو الصورة المثالية للعمل ، وان استقرار العلاقات التعاقدية كوسائل قانونية للمعاملات انما هو تأكيد « لمبدأ سلطان الارادة » الذى ازدهر بدوره نتيجة نمو الرأسمالية وازدهار المذاهب الفردية بصفة عامة . ومع ذلك فاننا نجد ان رجال القانون قد استخدموا مبدأ سلطان الارادة في غير المعنى الأصلي الذى اورده « كانت » **الفيلسوف الالمانى** ، وانهم كانوا يقصدون بذلك الارادة التعاقدية (٦٦) . اما « كانت » فهو يعتقد ان **الارادة التعاقدية وهى** ارادة نفعية تتعارض بالضرورة مع سلطان الارادة ، وهو مبدأ اخلاقي . وهكذا فان رجال القانون اخذوا من نظرية « كانت » اسمها فقط واستخدموها على عكس ما قصده « كانت » نفسه . فسلطان الارادة عند « كانت » انما كان يعبر عن الاخلاق او القانون الطبيعي والذى لا ينبغي للارادة التعاقدية أن تخالفه . وسوف نشير الى ان فكرة العقد ذاتها بدأت تخضع لكثير من القيود ، بحيث لم تعد ارادة المتعاقدين حرة تماما ، وانما اصبح عليها الالتزام بحدود ترسمها المصلحة العامة . وهكذا عادت العقود من جديد الى المعنى الأصلي لمبدأ سلطان الارادة (كما أورده « كانت ») باعتباره قيدا على الارادة .

وأيا كان الامر ، فانه مما لا جدال فيه ان الاسلوب الاساسي لنشاط الافراد يأخذ صورة التعاقد . اما الادارة فانها تعتمد ـ اساسا ـ في نشاطها على السلطة الادارية ، وقد يصل الامر الى تمتعها بسلطة اعلى يطلق الفقه عليها عادة اسم السيادة . ونجد ان الغالبية من فقهاء القانون الادارى يرون الان ان اساس القانون الادارى ـ وهو الذى ينظم عمل الادارة ـ هو السلطة العامة . « فمن المسلم به ان الادارة تتمتع بسلطة . وتمتع الادارة **بالسلطة امر مقصور عليها** لا مقابل له عند الافراد . فالسلطة تجعل الادارة في مركز أقوى من مركز الافراد » . ولذلك فان « فكرة السلطة العامة (مع ارتباطها بافكار اخرى أو وحدها) هي التى تمثل المعيار الحقيقي السليم الذى ترتكز على اساسه مبادىء القانون الادارى » (٦٧) .

(٦٥) Cf. Henry Maine, **Ancient Law**, Dent, 1917, pp. 99-100; Davy, La Foie Jurée Etudes Sociologique du Problème du Contrat, 1922, p. 319.

(٦٦) سمير تناغو ، « القانون والارادة » ، المقال المشار اليه سابقا .

(٦٧) محمد كامل ليله ـ مبادىء القانون الادارى ، لبنان ١٩٦٩ ، ص ٩١ والمراجع التى يشير اليها .

وما اشرنا اليه من عدم التناقض بين السوق والخطة والاتجاه نحو تكاملهما ، نجد له مقابلاً فى تطور عقود الأفـراد وسلطات الادارة . فنتيجة للتغيرات الاقتصـادية وما ادت اليه من ترابط وظهور علاقات سيطرة ـ على ما سبق أن اشرنا ـ لم يكن من الممكن ترك العقود لحرية المتعاقدين دون اية قيود . فهناك اتجاه لأفول الارادة القانونيـة ، والعقود تفقد باستمرار « عناصرها الشخصية » لتظهر عناصر جديدة « موضوعية »(٦٨) . ومن ثم **تقترب العقود من جديد من فكرة النظم** . فالعقد قد اصبح واقعة اجتماعية لا تهم اطرافه فحسب بل تهم الجماعة كلها . ونجد امثلة لذلك فى المجالات ذات الصلة بالأوضاع الاجتماعية مثل عقود العمل .

ومن ناحية اخرى فان ازدياد مسئوليات الدولة فى النشاط الاقتصادى قد اقتضى اجراء تطوير جديد لقواعد القانون الادارى وبحيث يتجه هذا التطوير اساسا الى اطلاق السلطة الادارية الجديدة محررة من كل القيود التى تعرفها السلطة الادارية التقليدية . وهذا التطوير الجديد لا يحتاج لأكثر من تغليب بعض الأفكار الموجودة فعلاً فى القانـون والتى تتفق مع الدور الجديد للدولة . **ويجب بوجه خاص على القطاع العام اتباع نفس الأساليب الاقتصـادية متى ثبتت كفاءتها (٦٩)** . واذا كان قد قام خلاف بين الفقهاء حول القانون الذى يحكم هذا النشـاط الجديد للادارة (٧٠) ، وهل هو القانون الادارى بعد تطويره (القانون الادارى الاقتصـادى ، او القانـون العـام الاقتصادى) ، او هل هو القانون الخاص او فرع جديد هو قانون المشروع العام (متأثرا بقواعد القانون التجارى) فانه مما لا شك فيه انه لا بد من قواعد جديدة مناسبة للمشروعات العامة التى تباشرها الدولة فى ظل التخطيط .

وهكذا نستطيع أن نلمس تطورا فى الحياة القانونية مقابلاً لتطور الادارة الاقتصـادية . **فالعقد والسـلطة يتعايشـان كما يتعايش نظام السوق والخطة** . كذلك فان العقد ذاته يتطور بحيث تغلب عليه العناصر الموضوعية وتتضاءل العناصر الارادية الشخصية من ناحية ، والادارة تلجأ الى اتباع اساليب الافراد واستخدام العقود فى معاملاتها من ناحية اخرى .

• • •

٢٦ ـ ولعلنا فيما تقدم نكـون قد اعطينا صورة لما قدمه الفن القانونى من خلق تصورات قانونية استجابة لحقائق الحياة الاقتصـادية . وقد ادت هذه التصورات القانونية خدمة هائلة للحياة الاقتصادية ذاتها . واذا كنا قد استبعدنا منذ مقدمة البحث التساؤل عن مدى (خضوع) أو (سيطرة) القانون على الاقتصاد ، فذلك لأننا نعتقد أن التأثير بينهما متبادل ، وانه قد يكون من

---

(٦٨) Cf. Magdi S. Khalil, **Le Dirigisme Economique et les Contrats**, Bibliothèque de Droit Privé, Paris, 1967, pp. 195 et ss.

(٦٩) **على البارودى** ، فى سبيل نظام قانونى موحد للمشروع التجارى العام ، ص ١٦٨ .

(٧٠) **انظر فى هذا الخلاف : فؤاد مهنا** ، القانون الادارى العربى فى ظل النظام الاشتراكى الديمقراطى التعاونى ، ١٩٦٤ ، **وانظر : على البارودى** ، المرجع السابق .

المفيد ايضا ، النظر الى القانون ، ليس كاداة قهر فحسب ، بل ايضا كصيانة وفن لخلق تصورات قانونيـة تستجيب لحقائق اساسـية فى الحياة الاقتصادية . ولكن ليس معنى ذلك أن دراسة الجانب الآخر من القانون ـ كاداة قهر ـ اقل اهمية ، بل لعل العكس هو الصحيح . ولكن مثل هذه الدراسة لا ينبغى ان تكون عامة ومجردة بل يجب ان تتجه لدراسـة حالات معينة بالذات . فالقانون كاداة قهر يختلف بحسب اختلاف هذه الارادات فى الزمان والمكان . ولذلك فان الدراسة الطبيعية لمثل ذلك يجب ان تكون محددة بفترة معينة فى مكان معين .

* * *

سمير عبد السيد تناغو*

القانون والإرادة

تمهيد :

العلاقة بين القانون والارادة تدخل في تعريف القانون وتتصل بجوهره وأساس وجوده . فالقانون هو مجموعة القواعد التي تصدر عن ارادة الدولة ، وتنظم سلوك الهيئات والافراد الخاضعين لهذه الدولة او الداخلين في تكوينها .

وطبقاً لهذا التعريف فان القانون هو نفسه عمل ارادى صادر من ارادة الدولة . وفي نفس الوقت **فان الظاهرة التي يحكمها القانون هي ظاهرة ارادية .**

وعلى وجه التحديد فان الظاهرة التي يحكمها القانون هي ارادة انسانية سواء كانت ارادة شخص عادى او هيئة عامة او سلطة من سلطات الدولة .

وارادة الانسان لا تمكن السيطرة عليها بطريقة حاسمة . وأكبر شاهد على ذلك ان احكام القانون لا تحترم دائماً ، بل تقع لها مخالفات كثيرة من الاشخاص المخاطبين بها . وتأخذ هذه

* الدكتور سمير عبد السيد تناغو هو استاذ القانون المدني المساعد - بكلية الحقوق - جامعة الاسكندرية .

المخالفات في بعض الاحيان شكل الجرائم الخطيرةالتي تهز كيان المجتمع وتهدد شعور المواطنين بالأمن والسلام .

وتفسير ذلك ان ارادة الانسان ـ وهي الظاهرة التي يحكمها القانون ـ تعني بحسب طبيعتها القدرة على الاختيار ، اي **القدرة على الرفض او القبول .**

وقدرة الافراد على رفض ما يقرره القانونتظل قائمة حتى ولو ترتب على هذا الرفض توقيع جزاء على الشخص الذي صدر عنه ، ولذلك يقال ان القانون يلزم ولكنه لا يحترم . وفي هذا يوجد الفارق الاساسي بين القانون الذي ينظم المجتمع ، وبين القوانين العلمية التي تصف الطبيعة .

فالقانون الذي ينظم المجتمع يأمر ، اماالقانون الذي يصف الطبيعة فانه يسجل الواقع فقط . ولهذا السبب فان قواعد القانون التيتنظم المجتمع توصف بانها قواعد تقويمية وهو وصف يصدق على قواعد الاخلاق ايضاً ، اماقواعد القانون التي تصف الطبيعة فهي توصف بانها قواعد تقريرية . والقواعد الاولى تتصوربالنسبة لها المخالفة ، اما القواعد الثانية فلا تتصور بالنسبة لها ادنى مخالفة (١) .

ويؤدي هذا الفهم الى وضع تقسيم ثنائي كبير للعلوم المختلفة ، وهو تقسيمها الى **علوم تقريرية** وفي مقدمتها علم الطبيعة والى **علوم تقويمية** تشمل اساساً القانون والأخلاق .

والفارق الأساسي بين هذين القسمين يوجدفي نوع الظاهرة التي يحكمها كل علم . فاذا كانت الظاهرة غير ارادية فان العلم الذي يحكمها يكون علماً تقريرياً . اما اذا كانت الظاهرة ارادية فان العلم الذي يحكمها يكون علماً تقويمياً .

ودراسة القانون هي دراسة لاحد العلومالتقويمية ، لان الظاهرة التي تحكمها قواعد القانون هي ارادة الانسان ، وتهدف هذه القواعدالى تقويم هذه الارادة بما يجعلها متفقة في سلوكها مع الاحكام التي تتضمنها . فالقانون يقوم سلوكالافراد ويأمرهم باتباع طريق معين في حياتهم . وبعبارة اخرى **فان الانسان لا تكون له حرية مطلقةفي ظل القانون ، بل تتقيد حريته بما يتضمنه القانون من احكام .**

وهنا يبرز اكثر من سؤال هام : هل هناكثمن عند الفرد من حريته المطلقة ؟ وهل هناك ما يدعو الانسان الى ترك حريته المطلقة والخضوعلقيود القانون ؟ واذا كان المشاهد ان كل الافراد في جميع الدول يخضعون لحكم القانون بالفعلفهل يستجيب ذلك الى طبيعة الانسان ؟ ام يرجع الى اعتبارات اخرى ؟ وما هي هذه الاعتبارات ؟**وهل هناك امل ان تعود للانسان حريته المطلقة مرة اخرى ؟**

---

(١) راجع في هذا الموضوع

KANT, Fodements de la métaphysique des moeurs, trad. par Victor Dellos, Paris, 1962, p. 123, 146;

HENRI BERGSON, Les deux sources de la morale et de la religion, P.U.E. ed. 100, Paris 1961, p. 4, 5, 129.

والواقع أن هذه الاسئلة تمثل اهم ما شغل الفكر الانسانى منذ بدأ الانسان فى التفكير . ولا يوجد فيلسوف واحد يستحق هذا الاسم لم يحاول أن يضع اجابات على هذه الاسئلة او على بعضها . والواقع ان كل الفلاسفة فى جانب كبير من نشاطهم يعتبرون فلاسفة قانون او رجال قانون . بل هم أهم رجال القانون على الاطلاق .

ولذلك لا يستطيع أى دارس للقانون ان يصل الى فهم شيء من اصول القانون ومبادئه الا بالرجوع الى كتب هؤلاء الفلاسفة ومتابعتهم فى تاملاتهم • وهو ما سنحاول القيام به فى هذا البحث مع ملاحظة ما يأتى :

١ — أن الفكر الفلسفى القانونى المعاصر لم يتخط حتى الآن أفكار الفلسفة اليونانية التى لا زالت تحتل مكانا مرموقا بين الفلسفات الحديثة .

٢ — انه لا يوجد فيلسوف واحد فى تاريخ الفلسفة كلها — باستثناء **نيتشه** — ينادى باطلاق الحرية لارادة الانسان ، كما وان مذهب «نيتشه» — وهو المذهب الارادى الوحيد فى تاريخ الفلسفة — لم يؤد مع ذلك الى تحرير ارادة الانسان ، بل ادى الى تحطيمها وسحقها بغير حدود •

٣ — باستثناء نيتشه فان كل الفلاسفة يؤمنون بضرورة التزام الارادة بقيود معينة . ويشمل هذا الاتجاه جميع الفلسفات بما فى ذلك الفلسفة الوجودية التى اشتهرت **بأنها تنادى بالحرية المطلقة** لارادة الانسان وهى شهرة غير صحيحة على اطلاقها .

٤ — توجد فلسفات أخرى عرفت خطأ بأنها فلسفات ارادية ، كفلسفة العقد الاجتماعى لاصحابها **هوبز ولوك وجان جاك روسو** ومن قبلهم **افلاطون** ، وكذلك فلسفة سلطان الارادة لصاحبها **« كانت »** . والصحيح أن هذه الفلسفات كلها ليست فلسفات ارادية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، بل على العكس فانها تتجه بكل وضوح الى تقييد حرية الارادة .

٥ — الاتجاه العام فى الفلسفة وهو الذى يهدف الى تقييد حرية الارادة لا يقصد من ذلك الانتقاص من ارادة الانسان بل على العكس يقصد المحافظة عليها الى اقصى درجة ممكنة .

٦ — بجانب هذا الاتجاه العام فى تقييد حرية الارادة من أجل المحافظة عليها ، **توجد اتجاهات** اخرى ترى أن حرية الارادة لا وجود لها على الاطلاق . ويشمل هذا الاتجاه المتشككين امثال **باسكال** ، والماديين امثال **كارل ماركس** .

وهكذا فان ارادة الانسان فى نظر فلاسفة القانون اما خاضعة لقيود تؤدى الى المحافظة عليها ، او مطلقة من كل قيد بما يؤدى الى تحطيمها ، او غير موجودة على الاطلاق .

ولكى نستعرض اهم هذه الاتجاهات ،ندرس تباعا ما يلى : (١) النظرية التقليدية عن القانون الطبيعى (وهى نظرية **ارسطو** والتى لاتزال تحتل مكان الصدارة حتى الآن فى القانون الحديث) .

(٢) نظريتى العقد الاجتماعى وسلطان الارادة اللتين تعبران فى الواقع بطريقة جديدة عن نظرية القانون الطبيعى .

(٣) الانحراف الذى حدث فى نظرية القانون الطبيعى على يد **هوبز** وعلى يد **هيجل** (وهو انحراف يبرر الاستبداد) .

(٤) ولا نتجاوز فى هذا المقام التحدث عن النظريات المنكرة اصلاً لوجود الارادة (سواء رجع ذلك الى فلسفة الشك عند **باسكال** او الى الفلسفة المادية **عند ماركس**) ، فاننا نوجز بالقدر اللازم **الفلسفة الارادية الوحيدة** فى تاريخ الفكر الفلسفى، وهى فلسفة **نيتشه** (التى ادت الى تحطيم الارادة وتدميرها وتسمى : نظرية ارادة القوة) .

(٥) موقف الفلسفات المعاصرة من حرية الارادة (وابرزها الفلسفة البيولوجية عند **برجسون** و **تيلار دى شاردان** ، والفلسفة عند **سارتر** و **جاسبير** و **جابرييل مارسيل** ، وفلسفة الجوهر عند **ماكس شيلر** ، وكذلك اتجاهات علم الاجتماع) .

ولعلنا بعد كل هذا نكون قد اجبنا على السؤال الخالد : لماذا تخضع ارادة الانسان لحكم القانون ؟

• • •

اولاً : نظرية ارسطو فى القانون الطبيعى

(١) الانسان حيوان اجتماعى :

ارسطو هو اعظم الفلاسفة ، وكان القديس **توماس الاكوينى** يشير اليه فقط باسم الفيلسوف (Le Philosophe) على اساس انه فيلسوف الفلاسفة ، او انه هو وحده الفيلسوف بين الفلاسفة . وارسطو هو صاحب نظرية القانون الطبيعى التى لم يتخطها الفكر الانسانى حتى الآن ، والتى ياخذ بها المشرع المصرى مثلاً فى المادة الاولى من القانون المدنى .

ونقطة البداية فى هذه النظرية ان الانسان حيوان اجتماعى بطبعه ، فهو لا يستطيع ان يعيش منعزلاً عن الناس ، بل لا بد ان يعيش مع غيره من الناس فى مجتمع سياسى منظم ، وهو ما يطلق عليه اسم المدينة (La Cité) بحسب اللغة التى كان يستخدمها ارسطو ، او الدولة (L' Etat) بحسب اللغة التى نستخدمها فى الوقت الحاضر . « ومن الواضح ان المدينة ـ كما يقول ارسطو ـ ترجع الى طبيعة الاشياء ، اما الانسان فانه ايضاً بحسب الطبيعة قد خلق من اجل المجتمع السياسى . فلو وجد شخص ، يعيش بحكم طبيعته لا بحكم المصادفة ، بغير وطن ينتمى اليه ، لكان شخصاً كريها ، اعلى بكثير من مستوى الانسان ، او اقل بكثير من مستواه ، ولكان هذا الشخص كما يقول (Homere) كائناً بغير ماوى ، بغير اسرة ، وبغير قوانين . ومثل هذا الشخص لا يفكر الا فى الحرب ، ولا يتقيد باى قيد ، ويكون ـ كالطائر المفترس ـ مستعداً دائماً للانقضاض على الآخرين » (٢) .

---

(٢) Aristote, Politique, Bibliotheque de la Science Politique, Paris, 1950, Introduction, p. 6.

واذا كان الفرد قد وجد من الناحية التاريخية قبل أن توجد المدينة أو الدولة ، الا ان **الطبيعة قد تصورت وجود الدولة قبل ان تتصور وجود الفرد** . « فالدولة او المجتمع السياسي هي ، كما يقول ارسطو **اول شيء اقترحته الطبيعة،فالكل بالضرورة يسبق الجزء ، وما المجتمعات المنزلية والافراد الا الاجزاء المكونة للمدينة** . وهذه الأجزاء تتعلق بالجسم كله ، وتتميز بقوتها ووظائفها الخاصة ، ولكنها تصبح عديمة الفائدة اذا فرقناها عن بعضها ، **كالأيدي والأرجل اذا** انفصلت عن الجسم اصبحت لا تحمل الا الاسم والمظهر دون الحقيقة . وهكذا افراد المدينة لا يستطيع واحد منهم أن يكفي نفسه بنفسه . وأي شخص لا يحتاج الى غيره من الناس او لا يرغب في البقاء معهم ، هو اما اله او وحش . وعلى هذا النحو فان الميل الطبيعي يحمل الناس جميعا على هذا النوع من المجتمع » (٣) .

والطابع المميز للمجتمع السياسي ، والذى يفصل بينه وبين اى مجتمع اخر هو طابع الخضوع للقانون والعدل ، فان « احترام القانون هو اساس الحياة المدنية » (٤) .

(٢) ـ الهدف من الدولة :

الدولة لا تعتبر هدفا في ذاتها بل هي لها هدف تسعى الى تحقيقه ، والوصول الى هذا الهدف يجعل المجتمع السياسي دولة حقيقية ، كما ان عدم الوصول الى هذا الهدف يجعل من المجتمع السياسي دولة من حيث الاسم فقط .

والهدف الذى تسعى اليه كل دولة بحسب طبيعة الاشياء ، ليس هو حماية افرادها من الاعتداءات الخارجية ، وليس هو تبادل السلع والخدمات ، والا لأصبحت كل الدول التى تعقد فيما بينها اتفاقات عدم اعتداء او اتفاقات تجارية دولة واحدة ، والواقع غير ذلك . ولكن الهدف من كل دولة هو تحقيق الخير العام للجميع ، اى ان يعيش كل فرد حياة افضل « فالانسان لا يوجد داخل الدولة لمجرد أن يعيش مع غيره ، بل ليعيش مع غيره بطريقة افضل » (٥) وكل المؤسسات داخل الدولة ليست سوى وسائل لادراك هذا الهدف . » ويمكن ان نسمى الحياة الافضل التى تهدف الدولة الى تحقيقها بانها الحياة السعيدة الشريفة، كما ان المجتمع المدنى ليس هو الحياة المشتركة ، بقدر ما هو مجتمع الشرف والفضيلة » (٦) .

وهناك تلازم كامل بين السعادة والفضيلة ، ومن المؤكد ان اى شخص لا يستطيع ان يدرك السعادة الا بقدر ما يكون لديه من فضيلة وبقدر ما يحرص في تصرفاته على مراعاة الفضيلة .

وكما يصدق ذلك على الافراد ، يصدق على الدول ، فمن المستحيل ان تكون الدولة سعيدة ، وبالتالى دولة حقيقية **اذا اختفت منها الفضيلة** .

---

(٣) Aristote, Politique, op. cit., p. 7.

(٤) Aristote, Politique, op. cit., p. 8.

(٥) Aristote, Politique, op. cit., Ch. 5, p. 44.

(٦) Aristote, Politique, op. cit., CH., p. 46.

واذا كانت الفضيلة لازمة لوجود الدولة والأفراد على السواء ، فانه يحسن ان يوجد بجانبها ايضا شيء من اليسر المادى حتى تمكن مباشرتها (٧) . وعندما تصبح الفضيلة هى الأساس فى تصرفات الافراد وفى نظام الدولة ، فانه يحدث فى الحال انسجام كامل بين الخير العام للدولة والخير الخاص للأفراد (٨) .

وهكذا اذا كانت الدولة من صنع الطبيعة ، الا أنها لا تحقق السعادة دائما بذاتها ولذاتها ، بل لا بد من اقامتها على أساس من الفضيلة . فما هو المقصود بالفضيلة ؟

(٢) ـ العدل اساس الدولة :

تتضمن الأخلاق عند ارسطو اربع فضائل هى : **الأمانة والشجاعة والعدل والحذر** . ولكن هناك فضيلة واحدة من هذه الفضائل الاربع تحتويها جميعا ، وتعتبر لهذا السبب مرادفة للأخلاق ، وهى فضيلة العدل (٩) . **فالعدل يشمل كل الفضائل** وهو الأساس الذى يجب أن تقوم عليه الدولة لتحقيق الغاية منها وهى الخير العام للمجموع والخير الخاص لكل فرد .

والعدل هو القانون الطبيعى الذى يجب ان توضع على اساسه القوانين الصادرة عن ارادة المشرع . كما ان العدل هو الأساس الذى تستمد منه هذه القوانين قوتها الملزمة للافراد . **فالعدل يقتضى اطاعة القوانين التى تسنها الدولة** .

وفى عبارة هامة يقول ارسطو ان « **العدل يجعلنا نحترم القوانين والمساواة** » (١٠) ، ويقول ايضا انه « نظرا لأن كل ما يصدر عن المشرع هو قانون فاننا نعلن ان نصوص كل هذه القوانين عادلة » (١١) . وقد تدعو هذه العبارات الى الاعتقاد **بان ارسطو يخلط** بين العدل وهو القانون **الطبيعى** ، وبين ما يصدر عن المشرع وهو القانون **الوضعى** . ولكن الواقع ان ارسطو **يقصد** من هذه العبارات ان القانون الوضعى **يستمد قوته الملزمة واسباب وجوده من العدل وهو القانون الطبيعى** . ومعنى هذا ان **العدل وهو فضيلة الفضائل واساس الدولة** يفرض على كل فرد ان **يطيع القانون** الذى يصدر عن المشروع **وان يخضع ارادته لارادة المشرع** .

والعدل لا يقتضى اخضاع ارادة الفرد لارادة القانون لمجرد حرمان الفرد من حريته **المطلقة** ، وانما لتاكيد الأساس الذى تقوم عليه الدولة وهو ما يؤدى الى تحقيق السعادة لمجموع الأفراد فى هذه الدولة ولكل فرد على حدة فى نفس الوقت .

اما ان ارسطو لا يخلط بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى فهذا ما يقوله هو بنفسه بوضوح من ضرورة **التفرقة بين العدل فى ذاته (وهو القانون الطبيعى) وبين العدل داخل المجتمع وهو القانون الوضعى** (١٢) ـ ولذلك فان ارسطو لا ينكر الواقع من ان القانون الوضعى قد

---

(٧) Aristote, Politique, op. cit., Ch. 5, p. 47, 48.

(٨) Aristote, Politique, op. cit., Ch. 5, p. 48—50.

(٩) Aristote, Ethique de NICOMAQUE, 5, 1, 15.

(١٠) Aristote, Ethique, op. cit., 5, 1, 8.

(١١) Aristote, Ethique, op. cit., 5, 1, 12.

(١٢) Aristote, Ethique, op. cit., 5, 6, 4.

يخالف القانون الطبيعي بحيث يصبح محققاً للظلم وليس للعدل . ولذلك فان العلاقة بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي تنحصر في أمرين : أولهما ان القانون الطبيعي يقتضي من الأفراد اطاعة القانون الوضعي أياً كان العمل الذي يحققه ، ونظراً لان القانون الوضعي « ليس واحداً في كل الدساتير ، فان العدالة تكون بالضرورة مختلفة في كل واحد منها عن غيره » (١٣) ، ومع ذلك ينبغي اطاعة القوانين مهما اختلفت قدرتها في التعبير عن العدل في ذاته . والأمر الثاني هو ان المشرع وهو يضع بارادته القوانين الملزمة للأفراد ، ينبغي أن يلتزم هو نفسه – في هذه القواعد – مبادىء القانون الطبيعي الذي يستمد منه القانون الوضعي قوته الملزمة ، ونزيد من ايضاح هذين الأمرين فيمايلي :

(٤) – خضوع الأفراد لاحكام القانون :

حسب نظرية القانون الطبيعي فان ارادة الافراد تخضع لاحكام القانون ، وبالتالي فان الفرد يفقد حريته المطلقة في ان يفعل ما يشاء ، بل ان تكون افعاله منسجمة مع احكام القانون الآمرة . أما القول بحرية الفرد في ان يفعل ما يحلو له ، فهو على حد تعبير ارسطو نوع من « الوفسطائية البائسة » (١٤) .

والاحترام للقانون يصل الى درجة يمكن فيها ان نعرف العدل وهو القانون الطبيعي بانه هو ما يأمر به المشرع ، اى ان نعتبر القانون الوضعي تعبيراً عن القانون الطبيعي ، ولا يعنى هذا الخلط بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي ، وانما يعنى ان الخضوع للقانون الوضعي هو مما يقضي به القانون الطبيعي .

وما دمنا نقول بذلك فان التضحية بالارادة المطلقة تكون من اجل قيمة اسمى منها ، **وهي العدل او الاخلاق او الفضيلة او القانون الطبيعي** ، وكل هذه مترادفات تعبر عما ينبغي ان تقوم على اساسه الدولة **من اجل تحقيق وجودها الحقيقي** ، وهو الوجود الذي لا غنى عنه من اجل وجود الافراد انفسهم وتحقيق السعادة لكل منهم .

ويترتب على ذلك ان الفرد اذ يضحي بحريته المطلقة فانما يكتسب قيمة اسمى وهي الفضيلة ، ويحقق هدفاً اعلى وهو السعادة .

ولكن الطاعة للقانون الوضعي لا تكون واجبة في جميع الأحوال ، بل ينتفي واجب الطاعة في الحالات الخاصة التي يكون فيها نظام الحكم في الدولة استبدادياً ظالماً . **ففي هذه الحالات يظهر** بوضوح أن القانون الوضعي لا يعبر عن القانون الطبيعي **بل يسير في اتجاه معاكس له ، وفي هذه** الحالات يصبح القانون الوضعي مخالفاً للعدل ومخالفاً للطبيعة وغير واجب الاحترام . ويصبح من المشروع مقاومة الحكومات الاستبدادية ، فهي على حد تعبير ارسطو حكومات « ضد الطبيعة » (١٥) . ولكن هذا الفرض لا يتحقق الا في الحالات النادرة التي يصبح فيها طغيان الحكومة

---

(١٣) Aristote, Politique, Liv. 4, Ch. 18, p. 195.

(١٤) Aristote, Politique, ibid, Liv. 4, Ch. 18, p. 198.

(١٥) Aristote, Politique, ibid , Liv. 3, Ch. 12, p. 127.

واضحا لا يقبل الشك ، اما فى الحالات الكثيرة التى توجد بها عيوب فى بعض القوانين دون ان يصل الأمر الى درجة الظلم المشار اليها ، فان اطاعة القوانين تظل واجبة رغم ما بها من عيوب .

وفى هذا المعنى يقول ارسطو « ان الخضوع للقوانين هو الامر الاول الواجب الاتباع . اما الامر الثانى فهو القيمة الذاتية لهذه القوانين التى نخضع لها ، لانه من الممكن ان نخضع لقوانين سيئة » (١٦) وفى موضع آخر يقول : « انه من الواجب جدا ان نغلق اعيننا على مساوىء المشرعين والحكومة ، فان الشر الاكبر هو انتزاع القوة عن القوانين ، واعتياد الشعب على مخالفتها » (١٧) .

وفى سبيل المحافظة على قوة القانون الملزمة فان ارسطو ينادى بما يمكن ان نسميه فى العصر الحديث بالسياسة الاعلامية المتفقة مع نظام الحكم فى الدولة . فالدولة يجب ان تعلم الافراد فيها وتربيهم على حب نظام الحكم القائم ايا كان هذا النظام . ومعنى ذلك ان القانون لا يقيد ارادة الافراد وحسب ، بل يذهب الى اكثر من ذلك فيؤثر فى تكوينهم العقلى بما يجعلهم راضين عن نظام الحكم القائم فى دولتهم . ولعل ارسطو قد تنبه الى العيب فى الطريقة التى يدعو اليها ، ولذلك فهو يدافع عنها بقوله : « ان تربية الشعب على وفاق مع الدولة لا يعنى مداهنة الحكام او المحكومين » (١٨) ولكنه يؤدى فقط الى المحافظة على الدولة .

والذى يقصده ارسطو من ضرورة تربية الشعب على حب النظام القائم فى الدولة ، هو انه لا اهمية لنوع هذا النظام او شكله فطالما هو نظام غير ظالم بصفة مطلقة وغير مخالف للطبيعة فانه يكون واجب الاحترام ، وتكون القوانين الصادرة عنه واجبة الطاعة حتى ولو انطوت على بعض العيوب ، لان حفظ النظام فى داخل الدولة اهم من قيمة القانون ذاته ومدى تعبيره عن فكرة العدل . بل ان الطاعة لاحكام القانون هى اول التزام تفرضه الاخلاق ويقتضيه العدل . وهل هناك ابلغ فى التعبير عن ذلك من القول بان **القانون نفسه هو العدل** ، وهذا هو ما قاله ارسطو ــ كما ذكرنا ــ وهو ما يدعونا الى بحث العلاقة الحقيقية بين القانون والعدل ، اى بين القانون الوضعى والقانون الطبيعى .

(٥) ــ خضوع القانون الوضعى للقانون الطبيعى (القانون العقلى) :

ان قول ارسطو بان القانون الوضعى هو العدل ، لا يحمل فقط امرا الى الافراد بالخضوع للقانون ، ولكنه يحمل فى نفس الوقت امرا للمشرعين بان يستوحوا احكامهم من مبادىء العدل . **فكما ان ارادة الفرد تخضع للقانون ، فان القانون ــ وهو نفسه ارادة انسانية ــ ينبغى ان يكون معبرا عن العدل** . ووسيلة المشرع للوصول الى العدل هى **التفكير العقلى السليم المجرد عن العواطف والمصالح** . والانسان فيه جانب عقلى وآخر حسى . **والجانب الحسى بما يؤدى اليه من عواطف « يحول كل الناس الى حيوانات »** . فالعداء مثلا « يعمى كل الناس حتى اكثر الناس

(١٦) Aristote, Politique, Ibid, Liv. 3, Ch. 9, p. 92.

(١٧) Aristote, Politique, ibid., Appendice 3, p. 226.

(١٨) Aristote, Politique, Ibid, Liv. 4, Ch. 18, p. 197.

امتيازا » (١٩) والمشرع لا يجب ان يضع القوانين على اساس **مصالحه او مصالح الطبقة التى ينتمى اليها** ، بل على اساس **العقل وحده فهو المعيار الصحيح للعدل والأخلاق** .

وفى شرح ارسطو يقول توماس الاكوينى « ان تعريف الفضيلة الأخلاقية يكون بوساطة العقل السليم » ويترتب على ذلك أن « كل مايمليه العقل على الانسان فهو طبيعى بمعنى انه معقول » (٢٠) ونظرا لان **العقل هو وسيلة الانسان لاكتشاف العدل ومبادىء القانون الطبيعى ، فقد امكن تسمية (القانون الطبيعى) باسم آخر هو (القانون العقلى)** . وقد تأكد الترادف بين هذين الاصطلاحين على يد « **كانت** » الذى سنعرض لفلسفته فيما بعد .

فالعدل هو اذن القانون العقلى الذى يدركه العقل السليم ، وهو ما ينبغى ان يستوحيه المشرع عند وضع القوانين المختلفة التى يلزم بها الافراد . فاذا كانت السلطة التشريعية يحوزها فرد أو أفراد فلا بد أن يقتصر استخدامها على ما يوحى به العقل ، **والا تحول هؤلاء الاشخاص الى طغاة مستبدين** . وفى هذا يقول **ارسطو « اننا نرفض اعطاء السلطة للانسان ، ولكننا نعطيها للعقل ، فالانسان يباشر السلطة فى الواقع** لمصلحته ويتحول الى طاغية » (٢١) .

وهكذا فاذا كان المواطن العادى يخضع للقانون الذى يضعه مواطن آخر فى يده سلطة التشريع ، **فان ذلك لا يعنى** خضوع انسان **لانسان آخر مثله** ، او خضوع ارادة لارادة اخرى مثلها ، وانما يعنى **خضوع ارادة الانسان لحكم العقل . فالمشرع لا يضع القانون باعتباره انساناً ، ولكن باعتباره (عقلا مجرد)** ا عن المصالح والاهواء ، او هكذا ينبغى ان يكون .

وفى هذه الحالة فان السلطة التشريعية لاتتحول الى سلطة قهر ، بل تصبح **عملا عقلياً** يسعى الى **ادراك الفضيلة** ويعمل على تحقيقها والزام الناس بها .

واذا كان ارسطو قد عبر بوضوح عن ان القانون الطبيعى هو القانون العقلى ، وأن ادراك العقل يكون بوساطة العقل السليم (Le droite raison) (٢٢) فان هذه **الفكرة نفسها لقيت فى اوروبا بعض التغيير على يد الفلاسفة المسيحيين** . فمع اخذهم بنظرية القانون الطبيعى ، الا ان هذا القانون لم يعد فى نظرهم **قانونا عقلياً يدركه الانسان** بما يشع فى عقله من ضوء ، ولكنه اصبح **قانونا مقدساً مصدره الوحيد هو الله ودليل وجوده هو الكتب المقدسة** (٢٣) .

ومع ذلك فان توماس الاكوينى ، اعظم الفلاسفة المسيحيين على الاطلاق ، والفيلسوف

---

(١٩) Aristote, Politique, Ibid., Liv. 2, Ch. 7, p. 123.

(٢٠) SAINT THOMAS D'AQUIN, Somme théologique, QU 57.3; QU 58.3.

(٢١) Aristote, Ethique, op. cit., Liv. 5, Ch. 6, 5.

(٢٢) Aristote, Ethique, 6, 1, 1.

(٢٣) راجع فى هذا الموضوع : Michel VILLEY, Lécon d'histoire de la philosophie du droit, Paris, Dalloz, 1962, p. 37 et s.

الذى عقد الصلح بين الفكر المسيحى والفكر الارسطى ، عاد الى تأكيد مذهب ارسطو فى ان القانون الطبيعى هو القانون العقلى ، وان الله لا يامر بشىء الا لانه حسن بحسب العقل ، ولا ينهى عن شىء الا لانه قبيح فى نظر العقل . بل ان الله جلت قدرته لا يمكن ان يجعل الحسن قبيحاً ، والقبيح حسنا . وفى هذا يقول توماس الاكوينى « **ان نظام العدل ياتى من عند الله ، وكذلك نظام الطبيعة** . ولكن الله لا يمكن ان يصنع شيئا خارج نظام العدل ، والا لكان يصنع شيئاً غير عادل . وكذلك فانه لا يمكن ان يصنع شيئا خارج نظام الطبيعة » (٢٤) ، ويقول أيضاً « ان الاشياء ، فى القانون الالهى ، مامور بها لانها حسنة ، ومنهى عنها لانها قبيحة » (٢٥) ، كما وأن « حسن تصرفات الانسان تأتى من الخضوع لاحكام العقل الذى تستمد منه تصرفات الانسان معيارها » (٢٦) .

وجدير بالذكر ان **مشكلة القانون الطبيعى قد عرفها فلاسفة الاسلام** تحت اسم مشكلة **الحسن والقبيح العقليين** . وقد انقسم الرأى فى هذه المشكلة بين ثلاثة اتجاهات : **الاول : اتجاه عقلى يتزعمه واصل بن عطاء** وهو اتجاه المعتزلة ، **والثانى : اتجاه غير عقلى وهو اتجاه الأشاعرة ، والثالث : اتجاه وسط ويتزعمه المتريدى** (٢٧) .

والخلاصة ان القانون الطبيعى عند ارسطو هو **القانون العقلى** ، وهو **مرادف للعدل فى ذاته** ، كما ان **العدل يشمل كل الفضائل** ويعبر بذلك عن **الأخلاق** ، وكل هذه الاصطلاحات تعبر عن الفكرة التى يجب ان يستوحيها المشرعون **عند وضع القوانين** التى يلتزم بها الافراد فى المجتمع . **واذا تحقق ذلك فان القانون الوضعى** يصبح تعبيرا عن **القانون الطبيعى** ومعيارا **للعدل فى نفس الوقت** ، ولكنه **عدل وضعى** يختلف باختلاف الدول والازمنة .

(٦) ـ القانون الطبيعى ذو التعبير المتغير :

اذا كان العدل فى ذاته ثابتا لا يتغير ، فان التعبير عنه يمكن ان يتغير من وقت لآخر ، ومن مجتمع لآخر . بل ان اختلاف **التعبير ضرورة يقتضيها القانون الطبيعى ذاته . فلكل شعب نظام الحكم الذى يناسبه ، ولا يوجد نظام افضل من غيره من النظم بالنسبة لجميع الشعوب** (٢٨) . **وبقدر ما يكون شكل الحكم مناسبا للشعب ، وبقدر ما تكون القوانين ملائمة للظروف التى صدرت فيها** ، بقدر ما تكون فكرة العدل قد وجدت لها صدى حقيقيا فى الواقع . وهذه القوانين المتغيرة الملائمة تستحق ان توصف بانها قوانين طبيعية ، اى مستمدة من طبيعة الاشياء ، « **ولا تعارض بين ان يكون الشىء طبيعيا وان يكون متغيرا** ، ذلك انه توجد اشياء طبيعية وتكون فى الوقت نفسه قابلة للتغيير » (٢٩) .

---

(٢٤) Somme théologique, trad. par Ch. V. — Heris, 1959, Qu 105.

(٢٥) Somme théologique, trad. par M.S. Gillet, art 6, 1932, QU. 57, 2.

(٢٦) Somme théologique, op. cit., QU 58, 3.

(٢٧) راجع : ابو زهرة ، اصول الفقه ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٦٧ وما بعدها ، عبد الوهاب خلاف ، اصول الفقه ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ١٠٦ وما بعدها .

(٢٨) Aristote, Politique, Liv. 2, Ch. 6, p. 116.

(٢٩) Aristote, Ethique, op. cit., 5, 7, 3.

ولكن مهما كانت القوانين الوضعية مستوحاة من العقل وموافقة لطبيعة الأشياء ، فانها **لا تختلط تماماً مع القانون الطبيعي .**

ويظل **الفارق الأساسي** بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي **في مصدر كل منهما .** فالقانون الطبيعي مصدره **العقل الخالص** ، أما القانون الوضعي فمصدره **ارادة الانسان** حتى ولو حاولت هذه الارادة أن تستوحى العقل الخالص فانها تظل مع ذلك محكومة بحقيقة كونها ارادة انسانية **غير قادرة على التخلص تماماً من تأثيرات العالم الحسى الذى تعيش فيه .**

واذا كان الفيلسوف « كانت » قد عبر بوضوح كامل عن الازدواج الضرورى بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي ، فاننا لا نجد التعبير أقل وضوحاً عند أرسطو الذى ينادى بضرورة المحافظة على **« التفرقة »** بين العدل بحسب القانون ، والعدل بصفة عامة ، بين العدل القانوني وبين العدالة (٣٠) .

والواقع كما سنرى ان **الخلط بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي** ، هو انحراف في نظرية القانون الطبيعي أدى على يد بعض الفلاسفة الى **تبرير النظم** الاستبدادية الظالمة .

والخلاصة ان القانون (الطبيعي) هو العدل في ذاته وهو ثابت لا يتغير ، أما القانون (الوضعي) فهو العدل الذى يصطنعه المشرع والذى **يجوز او يجب ان يتغير** من وقت لآخر ومن دولة لأخرى . **فالتغيير اذن لا يمتد الى القانون الطبيعي ذاته ولكن الى وسيلة التعبير عنه ،** وهو التشريع الوضعي **الذى يفترض** انه يعبر بصورة ما عن مضمون القانون الطبيعي .

ولكن لماذا لا يحاول الفيلسوف نفسه ، وهو صاحب عقل راجح ، أن يستكشف الطريق الى القانون الطبيعي ؟

الواقع ان أرسطو قد حاول ذلك بالفعل أو هو **على الأقل** حاول ان يقدم **بعض الأفكار** التى تساعد على تقريب فكرة العدل الى الأذهان . **فتراه يقسم (العدل) الى عدل توزيعي وعدل تبادلي** ، ويقسمه أيضاً الى عدل (عام) وعدل (خاص) ، ويدافع عن الملكية الخاصة ، ويحبذ تحديد الملكية ، **ويهاجم الصراع الطبقي** ، الى غير ذلك . ونشير الى هذه المحاولات فيما يلى :

(٧) ـ العدل التوزيعي والعدل التبادلي :

عندما يبدأ أرسطو في تحديد بعض **مظاهر (العدل) فانه يستخدم اصطلاحاً جديداً لهذا الغرض** و (المساواة) . (فالعدل هو المساواة) . وهناك صورتان للعدل لا بد من مراعاتهما في كل مجتمع ، **هما العدل التوزيعي والعدل التبادلي** . أما العدل التوزيعي فهو خاص **بتوزيع الثروات** والمزايا المعنوية وكل المزايا الأخرى المتاحة ، على أفراد المجتمع . والمساواة التى تحكم العدل التوزيعي ليست هى المساواة الحسابية ولكنها مساواة تناسبية أو جبرية . ويترتب على ذلك **أن العدل التوزيعي يكون قد تحقق رغم وجود فروق بين الأفراد في المجتمع** . فالعدل التوزيعي لا يأبى أن « توجد مساواة وكذلك عدم مساواة بين مواطن ومواطن » (٣١) .

---

(٣٠) Aristote, Ethique, op. cit., 5, 7, 7.

(٣١) Aristote, Ethique, op. cit., 5, 2, 12

ولكن اذا كان **العدل التوزيعى لا يقتضى المساواة الحسابية (المطلقة) بين المواطنين ، الا انه يابى عدم المساواة المطلقة بينهم** . فالفروق بين المواطنين يجب ان تكون معقولة على أساس **الاعتدال وهو الوسط بين نقيضين** . وتعتبر سعيدة تلك الدولة التى لا توجد فيها الا « ثروات متواضعة وكافية » فى نفس الوقت (٣٢) . فالثروة الكافية لازمة لكل فرد لمباشرته الفضيلة ، وصولاً الى غاية الانسان وهى تحقيق السعادة ، **والثروة المتواضعة لكل فرد تعنى عدم وجود فروق كبيرة بين الافراد والطبقات وهو ما يحمى المجتمع من الصراع ومن سيطرة طبقة على اخرى** .

ومع ذلك فان أرسطو لا يخفى انه « فى مسالة العدالة والمساواة يصعب الوصول الى الحقيقة الكاملة » (٣٣) وبصفة خاصة فيما يتعلق بالعدل التوزيعى « نظراً لان بعض الأفراد متساوون فى بعض الاشياء ويظنون انهم متساوون فى كل شىء ، ويظن آخرون نظراً لأنهم متميزون فى بعض الاشياء انهم متميزون فى كل شىء وانهم بالتالى مستحقون لكل الامتيازات » (٣٤) . وبالطبع فان الواجب على المشرع أن يراعى الاعتدال فى التوزيع فلا يستجيب الا الى المطالبات المعقولة .

ولكن حتى يكون المشرع قادراً على الاضطلاع بهذه المهمة ينبغى ان يكون مستوحياً العدل فى عمله ، والا يكون صادراً فى تفكيره عن مصلحة طبقة معينة . اما اذا كان التشريع هو مجرد تعبير عن سيطرة طبقة معينة سواء كانت هى طبقة الاغنياء او طبقة البروليتاريا، فان العدل التوزيعى يصبح مستحيل التطبيق ، وبالتالى فان التشريع يكون قد اتجه الى الظلم حيث كان يجب عليه أن يحقق العدل (٣٥) .

فاذا فرضنا ان المشرع تمكن بالفعل من تحقيق العدل التوزيعى فان ذلك لا يكفى ، بل ينبغى ان يستمر ذلك فى المستقبل ايضاً . واستمرار العدل التوزيعى لا يكون الا عن طريق نوع آخر من العدل وهو العدل التبادلى الذى يحكم العلاقات بين الناس سواء كانت هذه العلاقات ارادية كالعقد أو غير ارادية كالعمل غير المشروع .

فالعدل التبادلى مكمل للعدل التوزيعى ، ولاتظهر الفائدة منه الا بعد أن يكون العدل التوزيعى قد تحقق بالفعل . كما ان الفائدة من العدل التوزيعى لا تستمر الا عن طريق العدل التبادلى .

وعلى خلاف المساواة فى العدل التوزيعى وهى مساواة جبرية غير حسابية ، فان المساواة فى العدل التبادلى مساواة حسابية مطلقة (٣٦) .

وعلى هذا النحو « اذا تسبب عمل او تصرف فى خسارة مادية او معنوية لشخص من الأشخاص، فان العدل التبادلى يقتضى أن يقوم الشخص الذى تسبب فى الخسارة أو استفاد منها بان يرد للطرف الآخر ما يعادل هذه الخسارة بحيث يصبح كل من الشخصين بعد حدوث هذا التصرف فى نفس المركز الذى كان عليه من قبل » (٣٧) .

---

(٣٢) Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 14, op. cit , p. 152 et s.

(٣٣) Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 13, op. cit., p. 131.

(٣٤) Aristote, Politique, Liv. 4, Ch. 15, op. cit., p. 164.

(٣٥) Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 6, p. 120.

(٣٦) Aristote, Ethique, 5, 4, 13.

(٣٧) Aristote, Ethique, 5, 4, 13.

والواقع ان فكرة ارسطو عن العدل التبادلي هي الاساس الذى تقوم عليه اهم نظريات القانون، كنظرية العقد والعمل غير المشروع والاثراء بلا سبب (٢٨) . بل ولا توجد مسألة فى نظرية الالتزام لا يمكن ردها الى هذه الفكرة . ويفسر هذا احتفاء رجال القانون المعاصرين بهذه الفكرة واستخدامهم لها عند دراسة الكثير من المسائل القانونية الفنية .

والخلاصة ان العدل التوزيعى يحكم توزيع الثروات والمزايا على المواطنين ويقوم على اساس مساواة نسبية غير حسابية ، اما العدل التبادلى فانه يحكم المعاملات والعلاقات بين افراد المجتمع سواء كانت ارادية او غير ارادية ويقوم على اساس مساواة حسابية مطلقة .

ولكن فكرة العدل التبادلى تحتاج الى ايضاح اكثر فيما يتعلق بانطباقها على نظرية العقد ، كما أن فكرة العدل التوزيعى تحتاج الى ايضاح اكثر فيما يتعلق بانطباقها على نظرية الملكية .

(٨) ـ العدل التبادلى والعقد :

العقد هو اهم تصرف ارادى يقوم به الانسان فى حياته . ومن طريق العقود تتم المعاملات بين الافراد ويتحقق النشاط فى المجتمع . ولا شك ان كل فرد يسعى الى تحقيق مصلحته والى تحقيق العدل بالنسبة لنفسه . ولذلك اذا ابرم انسان عاقل عقداً فالمفروض ان يكون هذا العقد معبراً عن العدل بالنسبة له . ونظراً لان العقود تبرم بين طرفين فيفترض أنها تحقق العدل لكل من هذين الطرفين . ولذلك يمكن القول ان العقد تعبير عن العدل وان من قال عقداً فقد قال عدلاً .

ولذلك فان المقصود بالمساواة فى العقد تلك المساواة التى يرضاها كل متعاقد لنفسه « لأن احداً لا يرضى لنفسه الظلم بارادته » (٣٩) . ويضرب ارسطو لذلك مثلاً بقوله : « ان ذلك الذى يعطى ما يملكه الى شخص آخر لا يكون ضحية لظلم » ، فالواقع ان الانسان حر فى ان يتبرع ولا يمكن ان يكون لهذا السبب ضحية لظلم ما دام لا يوجد شخص آخر قد تسبب فى احداث هذا الظلم (٤٠) .

وهكذا فان ارسطو يضع المبدأ الاخلاقى فى اساس القوة الملزمة للعقد وهو افتراض مطابقة العقد للعدل . وهو نفس الافتراض الذى اقام عليه القوة الملزمة للقانون وهو ان ارادة المشرع تعبر عن العدل . بل ان افتراض العدل فى العقد يبدو اقرب من افتراضه فى القانون . لان الانسان فى العقد يسعى الى تحقيق العدل بالنسبة لنفسه، اما فى القانون فان المشرع يسعى الى تحقيق العدل بالنسبة للشعب . وحرص الانسان على مصالحه الخاصة اقوى من غير شك من حرص المشرع على مصلحة الشعب . ولكن كما ان افتراض مطابقة القانون للعدل لا يصل الى درجة اعتبار القانون مساوياً للعدل فى ذاته ، فان افتراض مطابقة العقد للعدل لا يصل كذلك الى درجة اعتبار العقد مساوياً للعدل فى الجوهر .

فالقانون كما سبق ان ذكرنا هو عدل مصطنع صنعته ارادة المشرع ، وهو يستحق

---

(٢٨) Michel Villey, Op. cit. p. 120.

(٣٩) Aristote, Ethique, 5, 11, 6.

(٤٠) Aristote, Ethique, 5, 9, 7; 5, 9, 8.

الطاعة والاحترام لافتراض مطابقته للعدل الحقيقي ، ولكن في الحالات التي يتضح فيها بجلاء ان القانون قد خالف العدل وانه صدر عن حاكم طاغية مستبد بالناس فانه يصبح في هذه الحالة معبراً عن الظلم لا عن العدل ويصبح غير مستحق للطاعة او الاحترام .

وبالمثل فان العقد وهو نوع من الاتفاق هو شيء مصطنع من صنع الارادة التي تستخدمه لتحقيق اغراض الحياة . ولذلك فهو لا يطابق تماماً العدل الحقيقي بل يظل دائما صورة مصطنعة للعدل ، ويستحق الاحترام لهذا السبب وحده . وارسطو يعالج نظرية العقد تحت عنوان « الاكتساب المصطنع للملكية » . ويقول : « ليست الطبيعة هي التي خلقت التجارة بما تنطوي عليه من شراء وبيع بثمن اكبر ، فاذا كان التبادل وسيلة ضرورية لكي يحصل كل شخص على ما يفي بحاجاته ، فان الامر لم يكن كذلك في المجتمعات البدائية التي كانت فيها الملكية مشتركة . ولم يصبح التبادل لازماً الا في المجتمعات الكبيرة وبعد ظهور الملكيات الخاصة » (٤١) ولذلك فانه اذا كان العقد وسيلة مصطنعة للتعبير عن العدل في معاملات الناس (وهي وسيلة لازمة لا غنى عنها ولا توجد وسيلة اخرى افضل منها بصفة عامة لأن ارادة الانسان هي أقدر وسيلة لتحقيق العدل لصاحبها) الا ان هذه الوسيلة لا ترقى أبداً الى مستوى العدل الحقيقي . وكذلك فانها لا تستطيع ان تخالف العدل مخالفة جوهرية والا فقدت سبب وجودها واصبحت غير واجبة الاحترام . وهكذا فان ارسطو لا يدعو الى احترام العقود جميعاً بغير استثناء ، بل هو ـ على العكس ـ لا يتردد في مهاجمة بعض العقود التي يرى انها تحقق الظلم ولا تحقق العدل . ومن هذا القبيل عقد الربا « فالنقود لا تلد نقوداً ، فذلك نوع من الربح مخالف الطبيعة » (٤٢) .

وهكذا فان ارادة الانسان تتقيد باعتبارات العدل حتى وهي تسعى الى تحقيق مصلحتها الخاصة .

(٩) ـ العدل التوزيعي والملكية الخاصة (مهاجمة الشيوعية) :

يتعلق العدل التوزيعي كما سبق ان ذكرنا بتوزيع الثروات الموجودة في الدولة على المواطنين فيها ، ويقوم هذا التوزيع على اساس مساواة نسبية غير حسابية . ويترتب على ذلك امران اولهما الاعتراف بمبدأ الملكية الخاصة ، وثانيهما الاعتراف بعدم المساواة الحسابية في الملكيات الخاصة . والواقع ان ارسطو كان من اقوى انصار الملكية الخاصة ومن اشد اعداء الشيوعية التي نادى بها افلاطون .

ولا يذهب ارسطو الى جعل كل ثروات الدولة مملوكة ملكية خاصة ، بل يرى ضرورة تقسيم هذه الثروات الى قسمين رئيسيين : الاول خاص بالأموال اللازمة للانتفاع المشترك لجميع الافراد وهذا الجزء تظل فيه الملكية عامة للدولة . اما الجزء الثاني فهو الذي يوزع على الافراد ويصبح مملوكاً لهم ملكية خاصة . وفي هذا المعنى يقول ارسطو انه « لا يمكن مطلقاً انشاء دولة الا اذا قمنا اولاً بتقسيم الأموال وذلك بتخصيص بعضها للاستعمال العام وتوزيع الباقي على الافراد » (٤٢) .

---

(٤١) Aristote, Politique, Liv. 1, Ch. 2, op. cit., p. 22.

(٤٢) Aristote, Politique, Liv. 1, Ch. 2, p. 26.

(٤٢) Aristote, Politique, Appendice 1, p. 212.

اما الشيوعية التى ينادى بها افلاطون فانهامخالفة للطبيعة ، وتؤدى الى عكس المقصود منها ، « واذا كان افلاطون يقصد من الشيوعية تحقيق اكبر قدر من الوحدة داخل المجتمع ، فانى اريد ايضا تحقيق نفس الشيء . ولكن اذا اندفعنا فى الوحدة اكثر من اللازم، فلن يبقى بعد ذلك مجتمع مدنى ، وهو ما يقوم اساسا على تعدد الاشخاص ،فالوحدة فى كل شيء ، والا فلن تبقى على هذا المجتمع ، وستزداد عيوبه بسبب اختصاره ،ويشبه ذلك الى حد ما ، حالة ما اذا اختصرنا نغمة موسيقية الى صوت واحد او الى لحن واحد » (٤٤) .

والدفاع عن الملكية الخاصةيقوم عند ارسطوعلى اعتبارات غريزية لصيقة بالانسان ، فان كل انسان يحب ذاته ، وحب الذات ليس عيبا ، وانماالعيب هو التطرف فى حب الذات ، وهو ما يمكن ان نسميه « انانية » . وحب التملك تعبير عن حب الانسان لذاته ، وحب التملك عند الانسان « له جاذبية تجل عن التعبير » ويؤدى الى نوع من« المتعة » و « السرور » لا يمكن تحقيقهما فى المجتمع الشيوعى الذى اقترحه افلاطون (٤٥) .

ومن ناحية اخرى فان الملكية حافز على العمل ، كما انها جزاء على العمل . ومن غير المعقول ان يحصل الذين يعملون والذين لا يعملون على نفس الجزاء . والا لدب التكاسل فى المجتمع ، وترك كل شخص عمله ليقوم به غيره من الناس . « وهذا ما نلاحظه بصفة خاصة فى الاعمال المنزلية، فعندما يكثر الخدم ، تقل العناية المطلوبة » (٤٦) .

واذا كانت الشيوعية مدعاة للتكاسل ، فهى فى الوقت نفسه مدعاة للمنازعات كما هو مشاهد فى بعض صور الملكية المشتركة (٤٧) .

ولا يعنى هذا ان الملكية الخاصة تسمو على النقد ، بل هى تؤدى فى بعض الحالات الى الصراع والمشاحنات . « ولكن ليست من الملكية الخاصة تنشا هذه العيوب وانما من فساد الناس » (٤٨) .

ومن ناحية اخرى فان الدفاع عن الملكية الخاصة لا يعنى اطلاقها بغير حد ، بل هى تتقيد باعتبارات المصلحة العامة . واذا كان الفكر الحديث قد وصل الى القول بان الملكية الخاصة « وظيفة اجتماعية » ، فان ارسطو عبر عن نفس الفكرة ادق تعبير بقوله : « يجب فى الواقع اعتبار الاموال عامة الى حد ما ، على ان تكون مع ذلك مملوكة للافراد » (٤٩) ، فالملكية خاصة ولكن لها مظهر عام او وظيفة عامة .

واذا كانت الملكية الخاصة تتقيد بوظيفتها الاجتماعية ، فهى ايضا تتقيد فى مداها من حيث ضرورة تحديدها .

---

(٤٤) Aristote, Politique, Appendice 1, p. 206, 212.

(٤٥) Aristote, Politique, Appendice 1, p. 211.

(٤٦) Aristote, Politique, Appendice 1, p. 208, 210.

(٤٧) Aristote, Politique, Appendice 1, p. 211

(٤٨) Aristote, Politique, Appendice 1, p. 211.

(٤٩) Aristote, Politique, Appendice 1, p. 210.

(١٠) ـ تحديد الملكية الخاصة :

اذا كانت الملكية الخاصة تتفق مع طبيعة الانسان ، فهي ايضا لازمة له لمباشرة الفضيلة . والفضيلة هي الاعتدال والوسط بين نقيضين كل منهما سيء . وكما ان الفضيلة توجد في الوسط ، فان الملكية التي تساعد على الفضيلة ينبغي ايضا ان تكون متوسطة ، لا هي ضئيلة جداً ولا هي كبيرة للغاية .

وفي هذا المعنى يقول ارسطو : « ان الحياة السعيدة تكون في المباشرة الحرة للفضيلة ، والفضيلة تكون في الوسط ، ويترتب على ذلك بالضرورة ان الحياة الفاضلة هي الحياة المعتدلة المحاطة بشيء من اليسر الذي يستطيع كل شخص ان يصل اليه » (٥٠) .

وما يصدق على الافراد ينعكس على الدولة ايضا « فانه من اسباب السعادة الكبرى للدولة الا توجد فيها الا ثروات متواضعة وكافية . اما اذا انقسم افراد الشعب الى اشخاص شديدي الثراء وآخرين بالغي الفقر ، لأدى ذلك الى سيطرة الطبقة الغنية او الى ثورة الطبقة الفقيرة وما يترتب على ذلك من تطرف نحو الطغيان .. اما الدولة التي يراعى فيها مبدأ الاعتدال ، فهي الدولة الافضل وهي التي تخلو من الاضطرابات » (٥١) والفوارق الشديدة بين الطبقات تتنافى مع طبيعة نظام المجتمع ، وتؤدي الى خلق نوعين من الناس ، « عبيد وسادة لا مواطنين احرار » . وفي هذا الجو لا يتحقق التعاون الذي يستمد منه النظام الاجتماعي اساس وجوده . « ان المجتمع يحتاج بصفة خاصة الى اعضاء متساوين ومتشابهين ، وهو ما لا يمكن وجوده الا في الوسط » (٥٢) .

واذا كان العقل هو معيار الفضيلة ، فان التطرف في الثراء او الفقر يذهب بالعقل لأن الانسان لا يستطيع ان يستمع الى حكم العقل بسهولة اذا كان يتمتع « بجمال فائق ، او قوة لا تقارن او درجة عالية من النبل الاجتماعي ، او درجة مبالغ فيها من الثراء ، او كان على عكس هذه الصفات من الفقر او الضعف او انحطاط الاصل » (٥٣) . اما صاحب القدرات المعتدلة فهو وحده الذي يستطيع ان يستجيب الى حكم العقل اي الى مقتضيات الفضيلة والعدل .

واذا كان ارسطو يربط بين تحديد الملكية الخاصة والفضيلة فمعنى ذلك انه يربط بين تحديد الملكية وبين القانون الطبيعي . فالقانون الطبيعي هو القانون العقلي وهو العدل . وهو في الوقت نفسه الاساس الذي يستمد منه المجتمع السياسي اسباب وجوده كما تستمد منه القوانين الوضعية قدرتها على الزام الافراد ، كما تستمد منه قيمتها الاخلاقية في كونها تعبر عن العدل . وسنرى فيما بعد ان هذا التعبير يصبح فاسدا اذا زادت الفوارق بين الطبقات ودب الصراع بينها واصبح القانون تعبيراً عن سيطرة طبقة على طبقة اخرى غيرها .

---

(٥٠) Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 14, p. 150.

(٥١) Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 14, p. 152.

(٥٢) Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 14, p. 151.

(٥٣) Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 14, p. 151.

(١١) ــ العدل العام والعدل الخاص (مبدأ سيادة القانون) :

تحت عنوان «**سمو القانون**» خصص ارسطو فصلا من كتاب السياسة للدفاع عن مبدأ سيادة القانون وسموه على ارادة الأفراد ، بما في ذلك ارادة الحكام انفسهم . فهو ينزع السلطة من الاشخاص ويعطيها لنصوص القانون .

ونصوص القانون لا توضع لحالات خاصة ، ولا تنطبق على افراد معينين ، وانما توضع في عبارات عامة وتنطبق على جميع الأفراد بغير تمييز . « فلا ينبغي ان يكون للجميع سوى أمر واحد » (٥٤) وهذا المبدأ هو ما يعبر عنه الفقه الحديث بأن قواعد القانون يجب ان تكون عامة مجردة . وعمومية القانون تعني أن العدل الذي يحققه هو عدل عام ينطبق على الناس جميعاً بغير تفرقة .

ولا شك ان سيادة القانون افضل من تسلط الحكام ، لأن القانون وان كان واضعه شخصا من الاشخاص الا انه بصياغته العامة يتجرد من العواطف والمحاباة . واذا كانت هذه المؤثرات تعمي الأبصار ، فان « القانون » على العكس ، هو العقل المجرد من العاطفة » (٥٥) ، اما اذا خضع الأفراد لارادة الحكام وليس للقانون ، فانهم يتعرضون بذلك لأهواء الحكام وعواطفهم ، أي يتعرضون لحكم الحيوان ، فالعواطف تحول الناس جميعا الى حيوانات ، بينما خضوع الانسان لا ينبغي ان يكون الا لحكم العقل (٥٦) .

والقانون هو العقل ، أو هو القائد الذي ينبغي الاهتداء بحكمه . ولا شك ان « اتباع قائد مجرد من الأهواء اكثر امانا من اتباع قائد تكون الأهواء داخلة في تكوينه . والقانون مجرد من الأهواء » (٥٧) . ولذلك يجب أن يكون الحكم للقانون ، وأن يكون العدل عاماً بالنسبة للجميع .

ومع ذلك فان ارسطو لا ينكر دور الانسان في تحقيق العدل ، لأن القانون لا يمكن تطبيقه الا بوساطة بعض الأفراد ، وهؤلاء هم القضاة . وهنا يضع ارسطو ثقته الكاملة في القضاة . فهو يسلمهم قواعد القانون العامة ويترك لهم بعد ذلك كل شيء .

والقضاة يطبقون قواعد القانون العامة على الحالات الخاصة التي تعرض امامهم . وبذلك يمكن التوفيق بين العام والخاص ، وتتحقق في كل حالة خاصة صورة العدل التي تناسبها .

والعدل الخاص هو اما تطويع للقواعد العامة ، أو الحكم بغيرها في حالة سكوتها عن مواجهة النزاع المعروض امام القاضي .

وارسطو يتكلم بكل تقدير عن القضاة . ذلك انه « عندما يحدث خلاف بين الناس ، فانهم يلجأون الى القاضي . والذهاب الى القاضي ، هو ذهاب الى العدالة ، لأن القاضي ، يريد أن يكون ،

---

(٥٤) Aristote, Politique, Liv. 2, Ch. 7, p. 122.
(٥٥) Aristote, Politique, Liv. 2, Ch. 7, p. 123.
(٥٦) Aristote, Politique, Liv. 2, Ch. 7, p. 123.
(٥٧) Aristote, Politique, Liv. 2, Ch. 7, p. 125.

اذا جاز التعبير ، تجسيدا للعدالة . وفى شخص القاضى يبحث الانسان عن شخص ثالث غير متحيز ، يسميه البعض حكما ... وهو رجل العدل ... الذى يمسك بالميزان بين الطرفين » (٥٨) . ولعل عبارة ارسطو الاخيرة **هى الاصل فى الصورة المألوفة عن العدالة** ، وهى صورة الشخص معصوب العينين والذى يمسك بميزان فى يده ، وهى الصورة التى ترمز فى كل بلاد العالم الآن لفكرة العدل .

والواقع ان قول ارسطو ان القاضى هو رجل العدل الذى يمسك بالميزان بين طرفين ، لا زال اقوى تعريف فنى للعمل القضائى وهو ما لم يتخطه الفكر القانونى حتى اليوم .

ولكن ارسطو لا يدعو القاضى الى تطبيق القانون تطبيقا حرفيا فى جميع الأحوال . ذلك ان القانون يشوبه النقص ، اى قد لا يتضمن حكما للنزاع المعروض امام القاضى . وفى هذه الحالة يجب على القاضى ان يفصل فى النزاع ولا يتهرب من الفصل فيه بحجة انه لم يجد الحكم فى نصوص القانون . والا فانه يكون قد ارتكب جريمة انكار العدالة ، ويكون ايضا قد خرج على مقتضى وظيفته ، لأن وظيفته هى ان يحكم بالعدل ، وهى وظيفة يجب ان يباشرها دائما حتى ولو لم يجد نصا فى القانون .

ونظرية النقص فى التشريع التى اعترف بها الفقه الحديث بعد جدل طويل ، اشار اليها ارسطو بكل وضوح ، فهو يقول « عندما يكون القانون قد عبر بوضوح عن **قصده فانه يترك بعد** ذلك لرشادة القضاة ان يحكموا وان ينظموا الباقى ، وهو يجيز لهم ان يكملوا ما فيه من سكوت » (٥٩) . وهو يقول ايضا انه نظرا لعدم وجود قوانين لهذه الحالات الخاصة « فيجب على الانسان ان يكمل ذلك » (٦٠) ، وهو يقصد بالانسان هنا ، القاضى .

وفى الحالات التى لا يوجد فيها حكم فى القانون ، فان ما يحكم به القاضى يكون نوعا من العدل الخاص بالنسبة للنزاع المعروض عليه . والعدل الخاص يعطيه ارسطو اسما خاصا هو الـ Gevulté وهو ما يمكن ان نترجمه الى العربية بكلمة « انصاف » . فهناك اذن العدل justice ، والمقصود به العدل العام بالمعنى السابق بيانه . **وهناك العدل الخاص ، اى الانصاف** .

والعدل الخاص او الانصاف يتحقق فى حالتين : **الاولى وقد سبق ذكرها هى عندما** يوجد نقص فى التشريع ، فيقوم القاضى باكمال هذا النقص وايجاد حل للنزاع يعثر عليه بمجهوده الشخصى . والحالة الثانية عندما لا يوجد نقص فى التشريع ، ولكن القاضى لا يطبق القاعدة العامة تطبيقا حرفيا ، بل يراعى المرونة فى تطبيقها مراعاة للظروف الخاصة فى النزاع .

وفى بيان العلاقة بين العدل والانصاف فاننا لا نجد كلمات ادق او أوضح من كلمات ارسطو نفسه ، فننقلها كما هى ، فهو يقول : « اذا قمنا بامتحان عميق لهاتين الفكرتين فلا تبدو لنا خصائصهما متطابقة بصفة مطلقة ، ومع ذلك فهما لا تختلفان من حيث النوع . وفى بعض الأحيان نجد اننا نقوم بتوجيه المديح للانصاف وللرجل الذى يتمتع بهذه الصفة ، لدرجة انه بحسب

---

(٥٨) Aristote, Ethique, 5, 4, 7, 8

(٥٩) Aristote, Politique, Liv. 2, Ch. 7, p. 125.

(٦٠) Aristote, Politique, Liv. 2, Ch. 7, p. 124.

اعتقادنا فاننا نستخدم هذه الكلمة كمرادف لكلمةحسن ... واحيانا اخرى يبدو لنا من الخطأ ان نوجه المديح للانصاف وهو ما يخالف العدل في بعض الوجوه . لأنه في الواقع ، اما ان يكون العدل غير مرغوب فيه ، او ان يكون الانصاف غير العدل لاختلافه عنه ، او ان يكون كل منهما مرغوبا فيه فيختلط كل منهما بالآخر ! وحيرتنا حول مسألةالانصاف تأتي لأسباب من هذا القبيل . ومع ذلك فكل هذه الاصطلاحات مرضية الى حد ما ولا يوجد اي شيء من التناقض . لأن ما هو منصف يعتبر اسمى مما هو عادل في حالة خاصة ، وهولهذا السبب ذاته يعتبر عادلا" . ولا ينبغي الاعتقاد بأن الانصاف يسمو على العدل لأنه من طبيعةمختلفة . فالعدل والانصاف متطابقان ، وكلاهما مرغوب فيه، وان كان الانصاف مرغوبا فيه أكثر .والذي يدعونا الى الحيرة ان الانصاف هو عدل ولكنه ليس عدلا" بالمطابقة للقانون ، وانما هو تحسين لما يعتبر عدلا" بحسب القانون . والسبب في ذلك ان كل قانون عام ، وانه بالنسبة للحالات الخاصة لا يكون التعبير العام محددا بدرجة كافية .. والقانون لا يواجه الا الحالات العادية ،دون ان ينكر مع ذلك ما يشوبه من نقص . ولا يعتبر هذا عيبا في القانون ، ولا يوجد في ذلك اي خطأ او تقصير من جانب المشرع ، وانما هو امر طبيعي ، فعندما يصدر القانون في عبارات عامة ثم يحدث مستقبلا" شيء لا يتفق مع هذه النصوص العامة ، فانه يكون من الطبيعي تكملة النقص الذي تركه المشرع ،واصلاح الترك الناشيء عن كون القانون يعبر بصفة عامة . والمشرع نفسه لو كان حاضرا لوافق على تكملة النقص ، ولو كان قد تنبه اليه لأدخل التحديد اللازم في نص القانون . وهكذا فان الانصاف هو العدل ، وهو كذلك اسمى من العدل ، ولكنه ليس اسمى من العدل في ذاته ، بل اسمى من العدل بما يشوبه من نقص راجع الى صياغته العامة ، والصفة المميزة للانصاف هي اصلاح القانون في الحدود التي يبدو فيها ناقصا بسبب صياغته العامة » (٦١) .

والى هذا الحد يكون ارسطو قد عبر بوضوح كامل عن الدور الذي يلعبه الانصاف في تكملة النقص في القانون . أما الدور الذي يلعبه الانصاف في تطويع القانون عند عدم وجود نقص فيه فهو ما يعبر عنه بطريقة لا تقل وضوحا عن عباراته السابقة ، فيقول : « ان القوانين تتلاءم مع الظروف الخاصة وقد أوضحنا طبيعة الانصاف وحددنا في اي شيء يختلط مع العدل ويسمو عليه من وجهة نظر خاصة . ومما سبق تظهر بوضوح كامل طبيعة قاضي الانصاف . فهو الرجل الذي يتصرف بطريقة عملية ، وهو ليس رجل العدل المتزمت الذي يميل الى الحلول الاقل ملاءمة للآخرين ، بل هو دائما مستعد لأن يترك مايستحق له حتى ولو كان يستطيع ان يتمسك بالقانون لمصلحته . فالانصاف هو نوع من العدل ولا يختلف عنه ابدا » (٦٢) .

والخلاصة ان ارسطو ينادي بمبدأ سيادة القانون ، وهو المبدأ الذي يجعل العدل عاما بالنسبة لجميع الناس ويجعل خضوع الافراد لقواعد القانون وليس لأهواء الحكام ، ولكنه من ناحية اخرى ينادي بالعدل الخاص اي الانصاف في الحالات التي لا يوجد فيها حكم في القانون او في الحالات التي تقتضي ظروفها الخاصة تطبيق القانون بطريقة مرنة غير جامدة . ومن الواضح ان نظرية القانون لم تتخط ارسطو في هذا الشأن حتى الآن .

---

(٦١) Aristote, Ethique, 5, 10, 1—7.

(٦٢) Aristote, Ethique, 5, 10, 7—8.

(١٢) ـ الصراع الطبقي ونظرية القانون الظالم :

انسب الحكومات في نظر ارسطو لتحقيق العدل في المجتمع هي الحكومة التي تتكون من أبناء الطبقة الوسطى ، والتي تعمل على تقريب الفوارق بين الطبقات من طريق « الاعانات التي تعطيها للفقراء والتكاليف التي تفرضها على الاغنياء ،وبهذه الطريقة فان الحكومة تصبح مشتركة بين الجميع وليست في يد طبقة دون غيرها » (٦٣) ويطلق ارسطو على هذه الحكومة اسم الجمهورية المعتدلة . وهو يرى من استقراء التاريخ انها لم تتحقق الا نادراً جداً (٦٤) .

وعلى خلاف هذه الصورة المثالية فان الذي يحدث كثيراً في المجتمعات السياسية ، أن تتسلط **طبقة على اخرى ، بسبب الفوارق الشديدة بين الطبقات** وما يترتب على ذلك من عداء وصراع بينها يؤدي في آخر الامر الى سيطرة بعضها على البعض الآخر ، والاغنياء والفقراء يكونان اهم تقسيم للطبقات في الدولة (٦٥) . « وعندما يحدث اضطراب وتقع معارك بين الفقراء والاغنياء فان الذي ينتصر منهم لا يحافظ على الاتصال او المساواة بالمهزوم **بل يحتفظ لنفسه بامتياز الحكم ،** كثمن للنصر . فاذا كان الشعب هو الذي انتصر ،فانه يقيم « ديمقراطية » ، واذا كان الاغنياء هم الذين انتصروا فانهم يقيمون « اوليجارشية » ،كما فعل كل هؤلاء الذين استولوا على السلطة في اليونان ، ويخضع كل منهم شكل الحكومة لمصلحته الخاصة دون مراعاة **مصلحة الدولة على** الاطلاق » (٦٦) .

ويلاحظ ان ارسطو يقصد بالديمقراطية في هذا المقام نفس المعنى الذي **تقصده الاحزاب** الشيوعية المعاصرة وهو دكتاتورية البروليتاريا ويقصد بالاوليجارشية دكتاتورية الطبقة الغنية . وفي الحالتين فان « الدولة تتحطم بسبب الاغنياء او الفقراء » (٦٧) .

واذا كان الصراع بين الاغنياء والفقراء يرجع الى اسباب حقيقية ، فان احتدامه يرجع في كثير من الاحيان الى تدخل بعض « المهيجين الديماجوجيين » ، فهم يدعون الاغنياء الى التحالف « لم يثيرون الشعب علنا ضد هذا التحالف **كما هو مشاهد في كل مكان تقريبا** » (٦٨) . وعندما يكون احد هؤلاء الديماجوجيين من قواد الجيش فانه ينتهي الى الاستفادة من هذا الصراع بالاستيلاء على الحكم وتحويله الى حكم مطلق يصبح فيه هذا المهيج طاغية . « ووسيلة هؤلاء الطغاة الاساسية ، هي الثقة التي يحصلون عليها من الشعب من طريق الكراهية التي يظهرونها نحو الاغنياء » (٦٩) .

ومن ناحية اخرى فان سيطرة الطبقة الغنية تنتهي في كثير من الاحيان الى تسلط قلة من هذه

(٦٣) Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 14, p. 156, 156.
(٦٤) Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 14, p. 153.
(٦٥) Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 9., p. 100.
(٦٦) Aristote, Politique, op. cit., Liv. 3, Ch. 14, p. 153.
(٦٧) Aristote, Politique, op. cit., Liv. 3, Ch 14, p. 155.
(٦٨) Aristote, Politique, Liv. 4, Ch. 16, p. 172.
(٦٩) Aristote, Politique, op. cit., Liv. 4, Ch. 16, p. 173.

الطبقة ، أو حتى شخص واحد فقط ، وهو مايؤدى الى ظهور نوع من الطغاة لا يختلف كثيرا عن الطغاة الذين يخرجون من سيطرة الطبقة الفقيرة (٧٠) .

والحكومات الطغيانية سواء كانت نتيجة لسيطرة الطبقة الفقيرة أو لسيطرة الطبقة الغنية هى حكومات ضد الطبيعة ، وكل القوانين التى تخرج منها لا تكون معبرة عن العدل (٧١) .

واهم ما فى هذه النظرة الواقعية هو عدم الخلط بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى ، بين ما هو عدل فى ذاته وبين ما هو عدل مصطنع . وبغير هذه التفرقة الواضحة فان من الممكن ان يتعرض الأفراد للطغيان والظلم باسم الخضوع للقانون الطبيعى والعدل .

على ان اهمية الصراع الطبقى عند ارسطو لم تقف عند حدود وصف الحقائق الاجتماعية والتاريخية ، بل تخطت ذلك الى درجة التأثير فى حركة التاريخ عن طريق بعض المفكرين الذين تلقفوا هذه النظرية واستخدموها لتأليب الطبقات بعضها على بعض واذكاء نار العداوة بينها لتحقيق اغراض سياسية او فكرية يؤمن بها هؤلاء المفكرون ، وهم فى الواقع اقرب الى المهيجين الذين **اشار اليهم ارسطو نفسه . ونقصد من هؤلاء** شخصين بالذات هما **ميكيافيلى وكارل ماركس** • اما الاول فقد دعا الى اثارة الاغنياء ضد الفقراء ، واما الثانى فقد دعا الى اثارة الفقراء ضد الاغنياء . وقد نجح كل منهما فيما اراد الوصول اليه .

اما هدف ميكيافيلى من دعوة الاغنياء الى التحالف فهو تأكيد السلطة للأمير ، وهو يقول فى كتابه المشهور بهذا الاسم « ان اى شخص يريد ان يقيم مملكة او امارة ، لا يستطيع ان ينجح حيث توجد المساواة ، بل لا بد ان يرفع « فوق المستوى العادى » الاشخاص ذوى الطموح .. باعطائهم قصورا واراض وباحاطتهم بالمزايا والثراء والخدم لا بحيث وهو موجود فى وسطهم يستطيع ان يعتمد فى سلطته عليهم ، ويستطيعون هم ان يعتمدوا فى طموحهم عليه ، ويجبر الباقون على احتمال ظلم لا تستطيع الا القوة وحدها ان تجعلهم يحتملونه . فقوة من بيده القهر تكون متناسبة مع قوة من يقع عليه القهر ، فيبقى كل منهما فى المكان الذى القاه فيه القدر » (٧٢) .

ولا شك ان كتاب الامير لميكيافيلى كان ولايزال فى كثير من البلاد بمثابة الكتاب المقدس الذى تقوم عليه نظم الحكم فيها • وهو يكاد فى تحليله للصراع الطبقى **ينقل نقلا حرفيا عن ارسطو ، ولا** يختلف عنه الا فى انه يدعو الامير الى الاستفادة من **هذا الصراع ، بينما ارسطو ينادى بالغاء الفوارق** بين الطبقات .

غير ان نظرية ارسطو فى الصراع الطبقى لعبت فى العصر الحديث دورا خطيرا على يد ماركس يستحق ان ندرسه بصفة مستقلة فيمايلى :

---

(٧٠) Aristote, Politique, op. cit., Liv. 4, Ch. 16, p. 174.

(٧١) Aristote, Politique, op. cit. Liv. 3, Ch. 6, p. 120.

(٧٢) Machiavel, le discours sur la prémière decade du Tite-Live, Ch 18, in: Le Prince et autres textes, Union Générale, d' Editions, Paris, 1962, p. 157; v aussi "Les luttes des nobles et du peuple", ibid, p. 108; "La matiere et la forme" ibid, p. 155.

(١٣) ـ نظرية الصراع الطبقي في العصر الحديث :

حاول مفكران استخدام نظرية ارسطو في الصراع الطبقي ، في القرن التاسع عشر ، لتحقيق افكارهما الفلسفية ، وقد فشل اولهما وهو **اوجست كونت** بينما نجح الآخر وهو **كارل ماركس** .

وقد كان اوجست كونت صريحاً مع نفسه عندما اعلن بوضوح ان الافكار الفلسفية هي التي تغير التاريخ . « فان الافكار هي التي لا تحكم وتهز العالم » او بتعبير آخر فان كل النظام الاجتماعي يقوم على افكار » (٧٣) .

وقد دعا **كونت** الى فلسفة وضعية اسماها « ديانة الانسانية » ، وهي فلسفة وسياسة الحكم في نفس الوقت . « فالوضعية تتكون اساساً من فلسفة وسياسة لا يمكن الفصل بينهما » (٧٤) . وحتى يمكن تحقيق هذه الفلسفة عن طريق الاستيلاء على السلطة ، فان « اوجست كونت » يسعى الى اثارة البروليتاريا والتحالف معهم والوصول الى الحكم عن طريقهم . « فالبروليتاريا هم وحدهم المساعدون الاساسيون للفلاسفة الجدد » (٧٥) وهكذا ينبغي **دفع تاثير الفلسفة الى** درجة « تنظيم التناقض المادي بين هاتين الطبقتين المتعاطفتين » (٧٦) . وبنوع **من المعجزة يتحول كل** فقير الى فيلسوف . « فعندما يحدث هذا التعاطف الاساسي سنشعر ان كل فرد من البروليتاريا سيتحول في كثير من الوجوه الى فيلسوف تلقائي ، كما ان كل فيلسوف سيصبح من نواح كثيرة واحداً من البروليتاريا » (٧٧) . ولكن من سوء حظ اوجست كونت ، ان افراد البروليتاريا رفضوا ان يصبحوا فلاسفة ماركسيين ، ذلك ان كارل ماركس استطاع ان يتحدث اليهم بطريقة افضل.

وبالنسبة لماركس ـ كما هو الشأن بالنسبة لكونت ـ فان العمال هم مجرد وسيلة مادية لتحقيق نوع معين من الفلسفة . فالفلسفة هي التي تحرك الانسانية وذلك بغض النظر عن تعبيرات اخرى يقول فيها : « ليس الضمير هو الذي يحدد الحياة ، ولكن الحياة هي التي تشكل الضمير » (٧٨) ، فضلاً عن ان ماركس يعترف بالحركة الديالكتيكية بين الاساس الاقتصادي والسطح السياسي او القانوني ، فانه زيادة على ذلك يحتفظ لنفسه بالحق في قيادة الانسانية . ويقول بوضوح : « ان الماضي الثوري لالمانيا اساسه نظري هو الاصلاح . وفي هذا الوقت بدات الثورة

---

(٧٣) Aguste Comte, Cours de philosophie positive, 5 ed., t. 1, 1892, p. 40.

(٧٤) Aguste Comte, Systeme de politique positive, 4 ed., 1912, identique a la prémière parue en 1854, t. 1, p. 2.

(٧٥) Auguste Comte, Systeme de politique positive, op. cit. t. 1., p. 129.

(٧٦) Auguste Comte, idem, op. cit., t. 1, p. 167.

(٧٧) Auguste Comte, idem, op. cit. t, 1, p. 170.

(٧٨) Karl Marx, J. F. ENGELS, l'ideologie allemande, p. 23; Adde, la celebre preface de sa "contribution a la critique de l'économie politique" Editions sociales, 1957, p. 4.

من عقل قسيس (**لوثر**). واليوم فانها تبدأ من عقل فيلسوف (**ماركس**) » (٧٩) اى عقل ماركس هو الذى يريد ان يقود الانسانية حسب فلسفة خلاصتها ان « الانسان هو الجوهر الاعلى للانسان » (٨٠) وان « الدين هو تحقيق مشوه للجوهر الانسانى » (٨١) . وبالوصول الى هذه الفلسفة فإن ماركس بدأ يبحث عن القوة المادية القادرة على تحقيقها . وقد وجد هذه القوة عند البروليتاريا كما فعل من قبله اوجست كونت . وفى هذا يقول ماركس : « ان النظرية تتحول الى قوة مادية عندما تتغلغل فى الجماهير (٨٢) . ولكن ماركس يدرك صعوبة اثارة الجماهير لأنه لم توجد بعد الأسباب الداعية الى هذه الاثارة . والواقع كما يقول هو « أن الثورة الأساسية ، لا يمكن ان تكون الا ثورة الحاجات الأساسية وهى فيما يبدو على وجه التحديد تفتقر الى شروط ومكان اندلاعها » (٨٣) ولذلك فهو يعلن « انه يجب تكوين طبقة مقيدة بسلاسل اساسية . . . الخ » (٨٤). وهو يهنىء نفسه بعد ذلك لأن هذه الطبقة بدأت فى التكون فعلا (٨٥) . وهو يعلن بكل وضوح ان العلاقة بين فلسفته وبين البروليتاريا هى علاقة منفعة متبادلة . « فكما ان الفلسفة ، كما يقول : تجد فى البروليتاريا اسلحتها المادية ، فان البروليتاريا تجد فى الفلسفة اسلحتها الفكرية . وعندما يصل ضوء الفكر الى اعماق هذه الأرض الشعبية الساذجة (naif terrain populaire) فان الألمان سيتحررون ويصبحون رجالا » (٨٦) . وهكذا فان ماركس يثير التناقض بين الطبقات ويستغل سذاجة الطبقة العاملة لتحقيق نوع معين من الفكر الفلسفى . والواقع ان الصراع الذى يجرى فى العالم الآن هو صراع فى الدرجة الاولى بين فلسفات اكثر مما هو صراع بين طبقات . وما الصراع بين الطبقات الا وسيلة استخدمها بعض الفلاسفة السياسيين فى تحقيق افكارهم الفلسفية .

وكان لا بد للفكر الانسانى ان يعيد التفكير من جديد فى حقيقة المقصود بالصراع الطبقى . وقد ادى ذلك الى ظهور اتجاه جديد ينفى اهمية الصراع الطبقى فى حركة التاريخ وهو ما ينادى به برجسون ، وهو يقول « ان النبلاء شاركوا فى فرنسا فى ثورة ١٧٨٩ التى ادت الى الغاء الامتيازات الموروثة ، وبصفة عامة فان المبادرات فى مقاومة عدم المساواة ــ سواء كان ذلك لمبرر او لغير مبرر ــ جاءت غالباً من اعلى ، ومن الطبقة المتميزة وليس من اسفل وهو ما كان يجب ان يحدث لو اننا اخذنا بانه لا يوجد من محرك الا مصالح الطبقات . وهكذا فان البورجوازيين

---

(٧٩) Karl Marx, Contribution a la critique de la philosophie du droit de Heg el, in oeuvres philosophiques, trad. par Molition t. 1. 1946, p. 97.

(٨٠) Karl Marx, idem , p. 107.

(٨١) Karl Mar, idem , p. 84.

(٨٢) Karl Mar, idem., p. 96.

(٨٣) Karl Mar, idem., p. 99.

(٨٤) Karl Marx, idem., p. 105.

(٨٥) Karl Marx, idem., p. 106.

(٨٦) Marl Marx, idem., p. 107.

وليس العمال هم الذين لعبوا الدور الغالب في ثورتي ـ ١٨٣٠ و ١٨٤٨ ـ ، وهما الوجهتان ـ وبصفة خاصة الأخيرة منهما ـ ضد امتياز الثراء . **وفيما بعد فان رجالا من ابناء الطبقة** المتعلمة هم الذين طالبوا بتعليم الكل » (٨٧) .

وبعد عرض ما قاله **برجسون** ، وهو يعبر من غير شك عن جانب من الحقيقة ، فانه يمكن تلخيص المواقف الفلسفية من الصراع الطبقي في الاتجاهات الآتية :

(١) الاتجاه الأساسي وهو اتجاه أرسطو صاحب نظرية الصراع الطبقي . وهو يعتبر الصراع الطبقي حقيقة قائمة وانه ادى في كثير من المجتمعات الى سيطرة طبقة على اخرى . وهو يدين هذه السيطرة ويعتبر القوانين الصادرة عنها ظالمة وغير معبرة عن العدل ، ويدعو الى تذويب الفوارق بين الطبقات عن طريق تحديد الملكية وفرض ضرائب على الأغنياء ودفع اعانات للفقراء . وهو يرى ان الصراع الطبقي من الممكن ومن الواجب التخلص منه وهو ما تحقق في بعض المجتمعات بالفعل .

(٢) اتجاه يستفيد من نظرية الصراع الطبقي الارسطية ويعمل على **اذكاء هذا الصراع واشعال نار العداوة** بين الطبقات اما لتحقيق سيطرة الأمير كما فعل **ميكافيلي** ، او لتحقيق فلسفات معينة كما حاول ان يفعل اوجست كونت وفشل وكما حاول ان يفعل **كارل ماركس** ونجح . ويلاحظ ان **هذا الاخير** قد ذهب في كثير من المبالغة وكثير من التبسيط الى حد تفسير تاريخ البشرية كله بانه صراع بين طبقات ، وهو ما لم يقله ارسطو صاحب النظرية ، وما يكذبه التاريخ القديم والحديث ايضا .

(٣) والاتجاه الثالث هو رد فعل للاتجاه الثاني ويذهب الى القول **بأن الصراع بين الطبقات غير موجود دائما بل قد يحدث ان تمد الطبقة** الغنية المتعلمة يد المساعدة الى **الطبقات الفقيرة الجاهلة** وصاحب هذا الاتجاه **برجسون** . **وتؤيده بعض الأحداث التاريخية الكبرى كما تؤيده** طبيعة الانسان التي كما **تنطوي على الأنانية** والمصلحة الشخصية ، تنطوي ايضا على التضحية التي يبذلها كثير من الناس لتحقيق **اهداف ابعد ما تكون عن مصلحتهم الذاتية** .

وايا كان موقف الاتجاهات الفلسفية من الصراع الطبقي ، فحسب نظرية القانون الطبيعي لا يعتبر ما يصدر من سيطرة طبقة على طبقة **قانونا عادلا بل هو قانون ظالم يستمد قوته الملزمة** من القوة والقهر وليس من مبادىء الفضيلة والأخلاق وهي المبادىء التي يجب ان تقوم على اساسها المجتمعات السياسية وتستوحي منها التشريعات الوضعية .

هذه هي جملة القول في نظرية القانون الطبيعي **لأرسطو** . وقد ظهرت نظريات اخرى تعبر عن نظرية القانون الطبيعي بطريقة مختلفة . **وقد اشتهرت بانها نظريات « ارادية » ولكن** الحقيقة غير ذلك ، ونقصد بذلك نظريتي العقد الاجتماعي وسلطان الارادة ، اللتين نتحدث عنهما تباعا فيما يلي :

•••

(٨٧) H. Bergson, Les deux Sources de la morale et de la religion, op. cit. p. 209.

ثانياً : نظرية العقد الاجتماعى ونظريـة سلطان الارادة

(١٤) ـ الصفة الارادية الزائفة التى اشتهرت بها النظريتان :

يتميز القرن التاسع عشر بأنه عصر المذهب الفردى ، والحريـة الاقتصـادية ، والراسمالية المزدهرة . وكان مما يتفق مع كل هذه الاتجاهات ان تحاط نظرية العقد بهالة من التقديس . فالعقد هو الوسيلة القانونية التى يقوم عليها كل النشاط الاقتصادى. وبصفة خاصة فان العقد هو الوسيلة التى يستطيع بها أصحاب المصانع أن يستخدموا العمال فى تشغيل مصانعهم بأقل الاجور ، واشد الشروط من حيث طول ساعات العمل وانتفاء الحماية من اى نوع .

وبالفعل فقد شاع القول فى ذلك القرن ان العقد هو الصورة المثاليـة للعدل ، وان من قال عقداً فقد قـال عدلاً . وانـه ينبغى ان نتـرك للمتعاقدين الحريـة الكاملـة فى تحديد شروط العقد . وينبغى دائماً احترام العقود ، فالعقد هو شريعة المتعاقدين مهما كانت الظروف الملابسـة لابرامه ، ومهما كانت الظروف التى طـرأت بعد ابرامه . ويجب كذلك تطبيق فكرة النظام العام والآداب ، وهى التى لا يجوز للعقد ان يخالفها بحسـب ما ينص عليه القانون المدنى الفرنسى او غيره .

وبرغم ان هذه الافكار تحمل جزءاً كبيراً من الحقيقة ، الا انها تخالـف الحقيقة فى كثير من الاحيان . فمن المؤكد ان العقد لا يكون معبراً عن العدل عندما يكون احد طرفيه فى مركز اقوى من الناحية الاقتصادية بحيث يستطيع فرض شروطه على المتعاقد الآخر كما كان الشأن فى عقود العمل الظالمة التى كانت تبرم طوال القرن التاسع عشر .

ومن المؤكد ايضاً انه اذا حدثت ظـروف طارئة لم يكن فى الوسع توقعها وقت ابرام العقد فانها قد تجعل العقد ـ طويل المدة ـ الذى كان عادلاً وقت ابرامه ، ظالماً عند تنفيذه . وفى هاتين الحالتين وغيرهما يكون العقد مخالفاً للعدل وليس معبراً عنه ، ولذلك يكون من الواجب البحث من وسيلة اخرى تنظم العلاقة بين طرفى هذا العقد وتحل محل ارادة المتعاقدين نفسـيهما . وهذه الوسيلة الاخرى قد تكـون هى ارادة القاضى او ارادة المشرع ، على أن يكـون ذلك فى اضـيق الحدود .

ونحن لا نناقش هنا قضية العقد ، ولكننا نعرض فقط للأفكار التى كانت سائدة فى القرن التاسع عشر والتى كانت تدعو بغير حق الى اضفاء هالة من التقديس على فكرة العقد . وحتى تنجح هذه الدعوة كان لا بد من تدعيمها بقـوة الفكر والفلسفة وهى اعظم القوى جميعاً . ولكن ذلك لم يحدث بطريقة صحيحة ، بل حدث بطـريقة فيها اساءة شديدة لنظريتين من اهم النظريات الفلسفية وهما نظرية العقد الاجتماعى التى ترجع فى اصلها الى افلاطون ، ونظرية سلطان الارادة التى وضعها « كانت » .

والواقع انه حدث تشويه لهاتين النظريتين، وكان التشويه امرا سـهلاً لأنه اعتمد على الاسم المعلن لكل من النظريتين. فنظرية العقد الاجتماعى بحسب اسمها هى نظرية تعاقدية ، ونظرية سلطان الارادة بحسب اسمها هى نظرية ارادية بل نظرية تتكلم عن قوة الارادة وسلطانها .

وسهولة التشويه تسمح بالاعتقاد بأنه لم يكن تشويها مقصوداً فى جميع الاحوال ، بل ربما

كان نتيجة انزلاق غير مقصود من جانب بعض المفكرين . وهو انزلاق ساعدت عليه حالة الضمير الانسانى فى القرن التاسع عشر ، وادت اليه ايضاً الاسماء المعلنة لكل من هاتين النظريتين .

اما تشويه نظرية « **العقد الاجتماعى** » فكان يقوم على الوجه الآتى : بحسب هذه النظرية لا ينتقل الافراد من حال الطبيعة وهى الحالة التى كان لكل فرد ان يفعل فيها ما يشاء ، الى المجتمع السياسى المنظم (وهو المجتمع الذى يفقد فيه الفرد حريته فى ان يفعل ما يشاء ويصبح خاضعاً لقوانين هذا المجتمع) الا بمقتضى اتفاق بين هؤلاء الافراد انفسهم ، وبين فريق منهم يصبح الفريق الحاكم الذى يحق له وضع القوانين وتنظيم المجتمع . وبمقتضى هذا الاتفاق يتنازل الفرد عن جزء من حريته مقابل ان يحافظ له الحاكم على الجزء الباقى منها . فكان العقد هو اساس نشأة الدولة واساس وجود المجتمع السياسى واساس خضوع الافراد لحكم القانون . فالفرد لا يخضع لاى امر الا انه اراد الخضوع له ، فهو يلتزم بارادته وحده . والقول بذلك يعنى ان الارادة ـ وبصفة خاصة الارادة التعاقدية ـ هى مصدر كل قانون ومصدر كل التزام .

والحق انه لا يمكن ان يكون هناك تقديس للارادة التعاقدية باكثر من هذا القول ، ولكنه قول لا يتفق على اى حال مع نظرية العقد الاجتماعى . بل على العكس فان الارادة ، كما سنرى ، لا تلعب فى ابرام العقد الاجتماعى دورا كبيرا ، بل هى لا تلعب فى ابرامه اى دور على الاطلاق طبقاً لما يقوله اصحاب هذه النظرية انفسهم .

اما تشويه نظرية « **سلطان الارادة** » فتوصل الى درجة استعارة هذا الاصطلاح باكمله وتحويله الى اصطلاح قانونى له مدلول معين وعنوان الارادة حرة فى اختيار نوع العقد وفى تحديد شروطه ، ولا تخضع فى ذلك لاى قيد يتعلق بالشكل (مبدأ الرضائية) او يتعلق بالموضوع (الاقلال من القواعد الآمرة) ، او يتعلق بالآثار (القوة الملزمة للعقد) . . . الخ .

والواقع كما سنرى ان نظرية سلطان الارادة عند « كانت » تعنى عكس هذا المعنى الذى اعطاه لها رجال القانون . وقد اثبتت التجربة ان المعنى الصحيح للنظرية وهو المعنى الذى قصده صاحبها هو الذى انتصر فى النهاية على المعنى المزيف العكسى الذى قال به رجال القانون لفترة طويلة من الزمن . وقد كان انتصار المعنى الصحيح للنظرية فى نطاق القانون ذاته .

وعليه ، ما هى حقيقة المقصود بنظرية العقد الاجتماعى ؟ وبنظرية سلطان الارادة ؟

(١٥) ـ نظرية العقد الاجتماعى (افلاطون ، هوبز ، لوك ، جان جاك روسو) :

يرى افلاطون ـ صاحب نظرية العقد الاجتماعى ـ ان المجتمع السياسى ينشأ على اساس نوعين من العقود : **النوع الأول** خاص بالعقود بين الافراد وهى العقود التى تنظم الحياة الخاصة للافراد ، **والنوع الثانى** خاص بالعقد المبرم بين الحاكم والمحكومين . وعن النوع الاول يقول **افلاطون** : « ان رجلاً يأخذ معه رجلاً آخر لاداء عمل معين ، ويأخذ غيره ايضاً لعمل آخر ، وهكذا فان تعدد الحاجات يجمع فى مكان واحد عدداً كبيراً من الشركاء والمساعدين ، وعلى هذا التجمع المشترك يطلق اسم المدينة » (٨٨) .

(٨٨) Platon, La Republique, 369, C. Classiques Garnier, 1963, p. 56.

اما العقد الثانى المبرم بين الحكام والمحكومين فبمقتضاه « يتعهد الاولون بعدم فرض سلطتهم بطريقة عنيفة ، ويتعهد الآخرون بعدم قلب نظام الحكم » (٨٩) ويقال ان كل نظرية العقد الاجتماعى قامت فيما بعد على اساس هذه العبارة الواردة فى كتاب « **القوانين** » لافلاطون (٩٠) . ولكن افلاطون لم يشأ بذلك ان يقول ان الدولة ترجع فى اساسها الى اتفاق ارادى . بل هو يؤكد فى كتاب « **الجمهورية** » انها ترجع الى حالة الضرورة حيث يقول : « ان ما يمنح المدينة الحياة ، فيما اعتقد ، هى حالة العجز التى يوجد فيها كل فرد من الاكتفاء بذاته » (٩١) . وهو لا يخفى عدم ارتياحه فى ان يكون العقد هو اساس الدولة ، فالعقد يعبر عن « مصالح شخصية ومتعارضة » . ذلك انه « عندما يعطى شخص ويأخذ ، فانه يتصرف وفى تفكيره ان يتم **التبادل لمصلحته وحده** » . ويتساءل افلاطون كيف يمكن ان تؤسس الدولة بوساطة هذه الطريقة ؟ ثم يجيب على تساؤله بالتأكيد مرة اخرى على ان اساس الدولة هى حالة الضرورة (٩٢) . والواقع ان الدولة عند افلاطون هى مجتمع ضرورى كما هو الشأن **عند ارسطو** .

وافلاطون لا يضع ثقة كبيرة فى امانة الناس . ومن يكون اميناً يعتبر فى نظره « نوعاً نادراً من الناس » (٩٣) . وهو بالتالى لا يضع ثقته فى العقود التى يبرمها الافراد ، ويرى ضرورة التدخل فيها عن طريق فرض الثمن العادل فى المعاملات ومراقبة تطبيق ذلك فى الاسواق (٩٤) . والتدخل فى العقود يكون على اساس العقل . لان المدينة « يجب ان يسودها العقل » (٩٥) .

وهكذا فان العقد يخضع لحكم العقل او الثمن العادل وكذلك المدينة كلها . فالضرورة والعقل والعدل هى اساس القوة الملزمة للعقد وللقانون ، اما ارادة الافراد فانها تسعى لمصالحها الخاصة المتناقضة ولا تتوخى الامانة غالباً ولذلك لا بد من اخضاعها لما هو اسمى منها وهو العقل .

والواقع اننا لا نجد فى ذلك ادنى فارق بين افلاطون وبين ارسطو ، والفارق بينهما فقط فى التطبيقات ، وهو ما لا نعرض له هنا .

وبعد افلاطون بقرون طويلة عادت نظرية العقد الاجتماعى للظهور مرة اخرى على يد ثلاثة فلاسفة هم : هوبز ، ولوك ، وجان جاك روسو . **وهؤلاء الثلاثة يؤمنون بالقانون الطبيعى ، ولا** يرون فى العقد الاجتماعى الا وسيلة للتعبير عن القانون الطبيعى . فالقانون الطبيعى هو الذى فرض ابرام هذا العقد ، وهو الذى حدد شروطه . اما الارادة فلم تلعب فى ابرام هذا العقد اى دور

---

(٨٩) Platon, Les Lois, III, 684, A. in: oeuvres completes, trad. par : E. des Places, S.J., Collection des Universites de France, t. 11, Paris. 1951, p. 21.

(٩٠) A.—J. Carlyle, La notion de "contrat" dans les doctrines politiques, in : Arch. de phil. du dr. et do soc. jur., 1940, p. 78.

(٩١) Platon, Le Republique, 369, B, Classiques Garnier, traduction nouvelle, par R. Baccou, 1963, p. 55.

(٩٢) Platon, La republique, 369, G. Classiques Garnier, op. cit., p. 56.

(٩٣) Platon, Les Lois, 11, 918, D.

(٩٤) Platon, Les Lois, 11, 920, C.

(٩٥) Platon, Les Loi, 11, 919 , C.

على الاطلاق . بل ان الارادة لا تستطيع ان تضيق هذا العقد شروطاً تخالف ما يقرره القانون الطبيعي .

وهكذا فان نظرية العقد الاجتماعي ليست سوى وسيلة لتقريب فكرة القانون الطبيعي للأذهان ، ولكنها ليست نظرية مستقلة عن نظرية القانون الطبيعي . وهي بصفة خاصة ليست نظرية ارادية تصل فيها الارادة الى الاكتفاء بذاتها كقوة ملزمة للأفراد ، بل لا زالت الارادة تحتاج فيها الى اساس تستمد منه قوتها الملزمة ، ولازال هذا الأساس هو العقل او العدل . وهذا الأساس هو في نفس الوقت المعيار الذي يحكم الارادة ويحدد لها طريقها .

ولبيان ذلك فاننا نرجع بايجاز الى بعض اقوال هؤلاء الفلاسفة الثلاثة بحسب الترتيب السابق ذكره .

هوبز : يعلن بوضوح انه من انصار القانون الطبيعي ، وهو يعتقد ان أول امر يصدر عن القانون الطبيعي هو « البحث عن السلام والسعي اليه . ومن هذا القانون الأساسي للطبيعة يتفرع قانون ثان ، وهو ان الانسان يكون مستعداً ـ عندما يكون الآخرون كذلك ـ لأن يلقي ارضاً هذا الحق في عمل كل شيء » (٩٦) وبهذا التنازل المتبادل ينشأ المجتمع السياسي .

والارادة ليست حرة في ان تضع في هذا العقد ما تشاء ، وبصفة خاصة فان الارادة ليست حرة في الاضرار بصاحبها . ومن ثم فانه لا يجوز بمقتضى هذا العقد التنازل عن الحقوق الأساسية للانسان . فهناك « بعض الحقوق لا يتصور ان رجلاً يتنازل منها او يتصرف فيها بأي كلمات او اشارات » (٩٧) والحقوق التي يتحدث عنها « هوبز » في هذه العبارة هي الحقوق التي اطلق عليها فيما بعد حقوق الانسان ، وهي الحقوق الطبيعية التي تستمد وجودها من القانون الطبيعي ذاته ولا يجوز المساس بها عن طريق اي تصرف ارادي سواء كان هذا التصرف قانوناً او عقداً (٩٨) .

وهكذا فان العقد الاجتماعي عند « هوبز » يستمد أسباب وجوده كما يستمد شروطه من القانون الطبيعي وليس من الارادة . فالعقد الاجتماعي عقد غير ارادي .

ومع ذلك فسنرى في المبحث الثالث من هذه الدراسة ان هوبز قد انحرف بنظرية القانون الطبيعي انحرافاً يبرر طغيان القانون الوضعي .

جون لوك : هو من فلاسفة القانون الطبيعي الصادقين ، وهو يحتج على اخطاء هوبز التي ادت الى الطغيان والتحكم . « فالقانون الطبيعي هو القاعدة الخالدة للناس جميعاً ، للمشرعين كما لغيرهم »(٩٩) . « والقانون الطبيعي هو قانون العقل »(١٠٠) . والعقل « هو قاعدة القياس

---

(٩٦) T Hobbes, Leviathan, J.—M , London, 1959, Ch. 14, p. 67

(٩٧) Ibid , Ch. , 14, p. 68.

(٩٨) Ibid , Ch. 15, p. 78.

(٩٩) De John Locke, Essai sur le pouvoir civil, trad par J —L Fyot, P U F , 1953, Ch 10, p. 151

(١٠٠) Ibid , Ch 3,p 72; Adde, p 64, 66,68, 73, 79, 81,127, 144, 154, 170, 171,177,

المشتركة التي أعطاها الله للجنس الانساني » (١٠١)، والتي لا يستطيع احد ان يخرج عليها . فلا ارادة الافراد ولا ارادة المشرع تستطيع مخالفة القانون العقلي . فالارادة خاضعة دائما للعقل .

وهكذا فان مذهب العقد الاجتماعي الذي بمقتضاه « كل المجتمعات السياسية ولدت من اتحاد ارادي ومن ارادة مشتركة للناس (١٠٢) ، لا يعني اكثر من ان المجتمع السياسي لا يمكن ان يخلق بواسطة القوة والقهر . فلا يجبر اي شخص على الخضوع للسلطة السياسية « بغير ارادته الخاصة » (١٠٣) . ولكن اساس الدولة ليس هو العقد ، ولكنه العقل الطبيعي ، وكذلك الله خالق هذا العقل . « فان الله – كما يقول لوك – قد انشأ السلطة السياسية ليقمع تحيز الناس وعنفهم »(١٠٤) .

اما العقد الاجتماعي فهو وسيلة فنية ولازمة لتحقيق هذا الأمر الالهي ، وينبغي أن يكون موافقا لهذا الأمر ايضا . « لانه لا يمكن لاي عقد كان ، أن يضع نهاية لحالة الطبيعة بين الناس »(١٠٥) بل ينبغي أن يؤدي هذا العقد الى الغاية منه وهي « المحافظة المشتركة على حياة كل الناس وحرياتهم وممتلكاتهم »(١٠٦) « واي عقد لا يمكن أن يمس هذه الاشياء » (١٠٧) ، لان المجتمع هو قبل كل شيء « مجتمع مخلوقات عاقلة قامت بتكوين جماعة لمصلحتها المشتركة »(١٠٨) .

وهكذا فان اي عقد لا يمكن أن يقيم « سلطة مطلقة تحكمية »(١٠٩) . واي عقد « لا يستطيع ان يلغي حق الشعب في الثورة ضد القوانين الظالمة »(١١٠) . ومعنى ذلك ان العقد الاجتماعي لا يستمد قوته الملزمة من ارادة اطرافه ، ولكن من مطابقته للقانون الطبيعي ، فهو عقد عقلي غير ارادي . فالقانون الطبيعي هو الذي فرض ابرام هذا العقد ، وهو الذي حدد شروطه ، وهو الذي اسبغ عليه قوته الملزمة

جان جاك روسو : وهو الذي اقترنت باسمه نظرية العقد الاجتماعي ، لانه نشر كتابا بهذا الاسم . ومع هذا الكتاب اخذت هذه النظرية شكلها الأخير الذي لم تتطور بعده أدنى تطور .

ونظرية العقد الاجتماعي حسب جان جاك روسو (كما هي حسب من سبقه من الفلاسفة) تهدف اساسا الى الدفاع عن ارادة الانسان ضد العنف والقهر ، وليس ضد القانون الطبيعي ومبادىء العدل . فالارادة الانسانية لا تملك ان تصنع شيئا ضد الاخلاق الطبيعية ، وبصفة

(١٠١) Ibid, Ch. 2, p. 68.
(١٠٢) Ibid, Ch. 8, p. 129.
(١٠٣) Ibid, Ch. 8, p. 123.
(١٠٤) Ibid, Ch. 2, p. 69.
(١٠٥) Ibid, Ch. 2, p. 70.
(١٠٦) Ibid, Ch. 9, p. 141.
(١٠٧) Ibid, Ch. 15, p. 177.
(١٠٨) Ibid, Ch. 14, p. 170
(١٠٩) Ibid., Ch. 11, p. 152.
(١١٠) Ibid., Ch. 14, p. 173.

خاصة فان الارادة الانسانية « لا تملك ان توافق على شيء يتعارض مع الخير الخاص لصاحب هذه الارادة »(١١١) . فالقول اذن بأن « روسو » كان فيلسوفاً ارادياً يؤكد مالاحظه برجسون « من ان روسو هو الرجل الذي نتكلم عنه دون أن نفهمه »(١١٢) .

والواقع ان العقد الإجتماعي عند روسو هو العقد العادل ، أو العقد العقلي ، وليس العقد الارادي . فابرام هذا العقد كان مفروضاً بالضرورة على الاشخاص الذين ابرموه ، لأنه في لحظة معينة تصبح « الحالة البدائية غير ممكنة الاستمرار ، والا لأدى استمرارها الى هلاك الجنس البشري »(١١٣) .

ومن ناحية اخرى فان الناس غير احرار في تحديد شروط هذا العقد ، لان « شروط هذا العقد محددة بوساطة طبيعة العقد لدرجة أن أي تغير فيها يجعلها باطلة وعديمة الأثر » (١١٤) .

وروح العقد الاجتماعي هي المساواة ، « وهكذا فان الانسان يكسب من هذا العقد بقدر ما يفقد ، ويأخذ أيضاً القوة اللازمة للمحافظة على حقه » (١١٥) . اما اذا لم يتفق العقد الاجتماعي مع حكم العقل ومبادىء العدل التبادلي فانه يكون باطلا . فاذا « انشأ هذا العقد سلطة مطلقة من ناحية ، وخضوعاً بغير حد من ناحية اخرى ، فانه يكون عقداً متناقضاً لا قيمة له » (١١٦) .

ويقول « روسو » بغير غموض ان الارادة الانسانية ليست هي مصدر العدل « فالشيء الحسن والمطابق للنظام هو كذلك بحسب طبيعة الأشياء ، وبصفة مستقلة عن الاتفاقات الانسانية ، فكل عدل يأتي من عند الله ، الذي هو وحده مصدره » (١١٧) .

ونظراً لان ارادة الافراد قد تنحرف فان « روسو » يؤكد ضرورة « الزام هؤلاء الأفراد على اخضاع ارادتهم لعقلهم » (١١٨) . والقانون هو الذي يقوم بذلك ، بشرط أن يكون القانون هو نفسه معبراً عن حكم العقل ، وهو ما يمكن ان يتحقق اذا كان واضعه شخصاً ممتازاً لدرجة غير عادية(١١٩) .

والواضح بعد كل هذه التأكيدات من روسو وغيره من فلاسفة العقد الاجتماعي ، أن المقصود بالعقد الاجتماعي هو العقد العقلي العادل ، وليس العقد الارادي ، وان مصدر العقد الاجتماعي هو القانون الطبيعي وليس الانسان .

---

(١١١) Jean-Jacques Rousseau, Du contrat social, presente par Henri GUILLEMIN, Union Générale d'éditions, 1963, Liv. 3, Ch. 1, p. 70.

(١١٢) Henri Guillemin, Presentation du contract social, op. cit., p. 5.

(١١٣) J.J. Rousseau, Du contrat social, op. cit., Liv. 1, Ch. 6, p. 60.

(١١٤) Ibid., Liv. 1, Ch. 6, p. 61.

(١١٥) Ibid., Liv. 1, Ch. 6, p. 62.

(١١٦) Ibid., Liv. 1, Ch. 4, p. 56.

(١١٧) Ibid., Liv. 2, Ch. 6, p. 81.

(١١٨) Ibid., Liv. 2, Ch. 6, p. 84

(١١٩) Ibid., Liv. 2, Ch. 6—7, p. 83 et s.

فنظرية العقد الاجتماعى لا تعدو ان تكون تعبيراً جديداً عن نظرية القانون الطبيعى . وهو تعبير اريد به تبسيط هذه النظرية ، وجعلها قريبة الى الذهن . ويترتب على ذلك ان نظرية العقد الاجتماعى لا تذهب الى اطلاق حرية الارادة. بل انها ـ على العكس من ذلك ـ تخضع الارادة لحكم العقل والعدل ومبادىء القانون الطبيعى .

(١٦) ـ نظرية سلطان الارادة (كانت) :

نتحدث الآن عن « **كانت** » صاحب نظرية « **سلطان الارادة** » ، ونظرية « **الأمر المطلق** » ، ونظرية « **العقل الخالص** » ، ونظرية « **العقل العملى** » ، ونظرية « **العقل الخالص العملى** » .

وكما ذكرنا من قبل فان معنى سلطان الارادة عنده ، هو عكس المعنى الذى يطلقه رجال القانون على هذا الاصطلاح . فرجال القانون يقصدون اساسا بمبدأ سلطان الارادة ، الارادة التعاقدية . اما « كانت » فهو يعتقد ان الارادة التعاقدية وهى ارادة نفعية ، تتعارض بالضرورة مع سلطان الارادة ، وهو مبدأ اخلاقى . وهكذا فان رجال القانون اخذوا من نظرية « كانت » اسمها فقط واستخدموه فى عكس ما قصده « كانت » نفسه .

والخلاصة ان نظرية العقد الاجتماعى وكذلك نظرية سلطان الارادة لا تؤدى أى منهما الى تحرير ارادة الفرد بصفة مطلقة ، بل تخضع ارادة الفرد لحكم العقل والقانون الطبيعى . وقد اعطت هاتان النظريتان بعض التعبيرات الجديدة عن القانون الطبيعى دون أن تخرج أيهما عن جوهره .

• • •

ثالثا : الانحراف فى نظرية القانون الطبيعى او الخلط بين القانون الوضعى والقانون الطبيعى (هوبز وهيجل) :

(١٧) ـ ازدواج القانون الطبيعى والقانون الوضعى :

من اهم المواقف التى اتخذها اصحاب نظرية القانون الطبيعى وابرزهم ارسطو (واضع النظرية) وكانت (اعظم فلاسفتها المتأخرين) التنبيه الى ضرورة التفرقة بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى .

هذا القول بازدواج القانونين الطبيعى والوضعى وعدم الخلط بينهما والاعتراف لكل منهما بمجاله الخاص ، يؤدى الى نتيجتين هامتين : اولاهما ان الايمان بأى من هذين القانونين لا يتعارض مع الايمان بالآخر ، بل على العكس فان الايمان بالقانون الطبيعى يقتضى الايمان بضرورة القانون الوضعى . وبالفعل فان كل انصار القانون الطبيعى يؤمنون بالقانون الوضعى ويعتبرون لهذا السبب فلاسفة وضعيين ، اى مؤمنين بضرورة الدولة وبأنه لا يوجد قانون فى الدولة الا القانون الصادر عن ارادتها الصريحة او الضمنية .

والنتيجة الثانية للازدواج ، اعتبار القانون الطبيعى بمثابة معيار للحكم على القانون الوضعى ، وانه ايضا المثل الأعلى له ، وهو المثل الذى ينبغى ان تخضع له ارادة المشرع فيما تصدره من تشريعات . وفى هذه النتيجة الثانية اعظم ضمان لعدم استبداد المشرع فى اية دولة ، وفى خضوع القانون الوضعى للقانون الطبيعى اى للعدل والفضيلة والأخلاق .

وجدير بالملاحظة انه يوجد اعتقاد سطحي لدى بعض رجال القانون مؤداه ان الوضعية القانونية ، والايمان بالقانون الطبيعي ، موقفان متعارضان ، وانه لا يمكن ان يكون رجل القانون وضعياً ومن انصار القانون الطبيعي في الوقت نفسه .

والواقع ان هذا الاعتقاد لا يتفق مع اول مبدأ من مبادىء القانون الطبيعي وهو مبدأ ضرورة وجود الدولة وضرورة احترام القوانين الصادرة عنها حتى ولو كانت سيئة ، في سبيل حفظ النظام الذي هو اهم من درجة الاتقان في القانون الوضعي او درجة اقترابه من المثل الاعلى للعدل .

ويرجع هذا الاعتقاد السطحي فيما يبدو الى السببين الآتيين : **الاول** انه يوجد مفكرون يؤمنون بالقانون الوضعي وحده ولا يؤمنون بالقانون الطبيعي ، لانه اذا كان الايمان بالقانون الطبيعي يقتضي حتماً الايمان بالقانون الوضعي ، فان العكس غير صحيح . وقد حاول هؤلاء المفكرون الايهام بأن كل من يؤمن بالقانون الوضعي مثلهم ، لا يستطيع ان يؤمن بالقانون الطبيعي . وبالتالي يجب على كل مفكر او رجل قانون ان يحدد موقفه ، فاما ان يكون معهم اي من انصار القانون الوضعي وحده دون القانون الطبيعي ، او يكون ضدهم اي من انصار القانون الطبيعي وبالتالي لا يعتبر في نظرهم من انصار المذهب الوضعي . وبالفعل فقد انساق بعض رجال القانون الى هذه الدعوة ، وبدأ هذا البعض يحدد لنفسه موقفاً يختار فيه بين الوضعية القانونية وبين الانتماء لمذهب القانون الطبيعي .

ونحن لا نظن بعد ما ذكرناه في شرح نظرية القانون الطبيعي منذ ارسطو ، اننا في حاجة الى رفض الانسياق وراء هذه الدعوة . فان نظرية القانون الطبيعي هي ذاتها اهم تبرير لوجود القانون الوضعي ، واهم اساس تستند اليه القوة الملزمة للقانون المذكور . ولا شك ان اهم فلاسفة القانون الطبيعي (ارسطو وكانت) هم ايضاً اهم فلاسفة المذهب الوضعي في القانون ، حتى ولو وجد بعض انصار هذا المذهب الاخير ممن لا ينتمون الى نظرية القانون الطبيعي . ودون حاجة الى التقليل من اهمية اصحاب الدعوة السابق الاشارة اليها .

اما **السبب الثاني** في هذا التعارض المصطنع بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي فيرجع الى اصحاب السلطة في النظم الاستبدادية . وهؤلاء يهمهم كثيراً في سبيل تحرير ارادتهم من الخضوع للقانون الطبيعي ان يعلنوا عدم اعترافهم بهذا القانون وبانه لا يوجد قانون الا القانون الوضعي . اما انصار القانون الطبيعي فهم في نظرهم اعداء للدولة وانصار للفوضى . وفي شرح هذا السبب الثاني يقول الفيلسوف الفرنسي « لالاند » انه « المدافعين عن العروش والاموال وانصار المذاهب الشمولية والوطنية والعنصرية ، لم يكفوا ابداً عن تكوين جماعة متسلطة في مواجهة انصار العقل الخالص ، ومنذ عهد سقراط فان الاولين يعاملون الآخرين على انهم انصار للفوضى واعداء للدولة » (١٢٠) .

وهنا ايضاً يظهر بجلاء مدى الخطأ في اعتبار نظرية القانون الطبيعي من النظريات المعادية للدولة ، بينما هي اهم نظرية قيلت في تبرير وجود الدولة .

---

(١٢٠) A. LALANDE, Laraison et les normes, Hachette, 1948, pp. 97, 98.

وباستعراض السببين السابق ذكرهما يتبين أن بعض أنصار القانون الوضعي من غير أنصار القانون الطبيعي ، وكذلك بعض أصحاب السلطة والنفوذ والاتجاهات العنصرية غير المتعلقة تعاونوا جميعاً بغير اتفاق بينهم على رسم صورة غير صحيحة عن التعارض أو التناقض بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي ، وهو تعارض لا تعرفه نظرية القانون الطبيعي ، بل يعرفه فقط أعداء هذه النظرية ممن سبق ذكرهم .

واذا كانت نظرية القانون الطبيعي لا تعرف التعارض أو التناقض بين القانونين الطبيعي والوضعي ، فانها تنكر أيضاً الخلط والاندماج بين هذين القانونين . وكما أن التعارض بين القانونين يطلق الحرية لأصحاب السلطة والاتجاهات العنصرية في عدم الخضوع لأحكام العقل ، فان الخلط بين القانونين يؤدى الى نفس النتيجة المؤسفة ذاتها .

ومن الواضح عند ارسطو ان القانون الطبيعي ليس هو القانون الوضعي . وان القانون الطبيعي هو العدل في ذاته اما القانون الوضعي فهو العدل المصطنع . ومن الواضح لديه أيضاً أن القانون الوضعي صادر عن ارادة المشرع ، وان هذه الارادة يجب ان تخضع لحكم العقل اى لحكم الفضيلة والعدل والأخلاق . وكل هذه الاصطلاحات تعبر عن شيء واحد هو القانون الطبيعي . ومن الواضح أيضاً عند ارسطو انه ينظر الى الامور نظرة واقعية ، ولا يغيب عنه ان القانون الوضعي قد ينحرف عن مثله الأعلى وهو القانون الطبيعي ، وفي هذه الحالة فان القانون الوضعي لا يحتفظ بصفة العدل التي يضفيها عليه افتراض مشابهته للقانون الطبيعي . بل ان ارسطو يقر بوضوح نظرية القانون الوضعي الظالم ، وهو القانون الذي يعبر بصفة خاصة عن المصلحة الشخصية لأحد الحكام الطغاة أو مصلحة الطبقة المنتصرة في الصراع الطبقي الدائر في المجتمع .

وقد زادت التفرقة بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي وضوحاً على يد « كانت » . وهو اذا كان يؤمن بأن القانون الطبيعي يعطى لنا « المبادىء الخالدة التي يجب ان يؤسس عليها كل تشريع وضعي » (١٢١) . « وان القانون الوضعي لا يستطيع ان يخالف القانون الطبيعي » الا ان الفارق بين القانونين ينبغي ان يظل دائماً محفوظاً . وان يظل هذا الازدواج قائماً حتى في الفرض الذى يمكن أن نتصور فيه جدلاً أن القانون الوضعي مطابق من حيث المضمون لأحكام القانون الطبيعي « اذ من الممكن ان نتصور ، كما يقول « كانت » تشريعاً خارجياً لا يتضمن الا قوانين طبيعية خالصة » . والتشريع الخارجي عند « كانت » هو التشريع الوضعي .

وحتى في هذا الفرض الجدلي فان الفارق بين القانونين الطبيعي والوضعي يظل قائماً ، وهو فارق يرجع الى مصدر كل منهما . فبينما مصدر القانون الطبيعي هو العقل الخالص فان مصدر القانون الوضعي هو ارادة الانسان . وفي هذا الفرض الجدلي الذى يتطابق فيه القانونان من حيث المضمون فان ارادة المشرع تكون « صانعة الالتزام بالتصرف حسب القانون الطبيعي ، ولكنها ليست مصدر القانون الطبيعي ذاته » (١٢٢) .

والواقع انه في الاحتفاظ بالفارق بين القانونين الطبيعي والوضعي في جميع الاحوال

---

(١٢١) Kant, Doctrine du droit, trade par J. Barni, Paris, 1854, p. 82.

(١٢٢) Ibid., p. 38.

وحتى فى الفرض النادر الذى يتطابق فيه كل منهما من حيث المضمون ، اعظم حماية لحرية الافراد وحقوقهم ، لانه حتى فى هذا الفرض الجدلى النادر فان المشرع لا يستطيع ان يدعى أن القانون الوضعى هو العدل فى ذاته ، بل هو على احسن الفروض عدل مصطنع .

وهكذا تصبح النظرة دائما الى القانون الوضعى نظرة واقعية . فالقانون الوضعى فى جميع البلاد وفى جميع العصور من صنع البشر ومصدره دائما ارادة المشرع اى ارادة الانسان . وارادة الانسان يجب ان تخضع لحكم العقل ومبادىء العدل . وبالتالى فان القانون الوضعى يجب ان يخضع للقانون الطبيعى ولا ينحرف عنه.

فالازدواج بين القانونين الوضعى والطبيعى يعبر عن نظرة واقعية سليمة ، ويؤدى فى الوقت نفسه الى الانسجام بين العدل فى ذاته والعدل المصطنع ، بما يكفل الحماية لارادة الفرد وحقوق الانسان .

والازدواج بين القانونين الطبيعى والوضعى لا يعنى ابدا التعارض بينهما كما اراد ذلك بعض المفكرين او بعض اصحاب المصالح والاتجاهات العنصرية والنفوذ . على انه وان كان الازدواج بين القانونين الطبيعى والوضعى يعبر عن اهم المواقف التى اتخذها اصحاب نظرية القانون الطبيعى ، فان بعض انصار هذه النظرية قد انحرف بها ونادى بالوحدة بين القانونين كما يلى :

(١٨) ـ نظرية عقل الكومنولث (لهوبز) :

فمن الشائع ان هوبز من فلاسفة النظم الاستبدادية والحكم المطلق ، وهى فكرة صحيحة تؤدى اليها كتاباته بالفعل . ولكن لا يكاد احد يعتبره من فلاسفة القانون الطبيعى بالرغم من انه ينتمى الى نظرية القانون الطبيعى الذى يجىء فى نظره مصدر العقد الاجتماعى كما سبق أن رأينا .

والواقع ان « هوبز » ينتمى الى نظرية القانون الطبيعى ولكنه ينحرف بهذه النظرية انحرافا مؤديا الى تبرير النظم الاستبدادية ، رغم ان هذه النظرية فى اساسها تضع قيدا شديدا على ارادة المشرع وهو قيد العدل والعقل والاخلاق .

وقد تحقق هذا الانحراف عن طريق الخلط بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى ، او الخلط بين العقل الخالص وهو مصدر القانون الطبيعى وبين عقل الدولة وهو مصدر القانون الوضعى . فالذى يصنع القانون الطبيعى فى نظر هوبز هو « عقل ذلك الرجل المصطنع وهو الكومنولث » اى الدولة . وهو يذكر ايضا أن « القانون الطبيعى والقانون المدنى يتضمن كل منهما الآخر ويتساويان فى المضمون » .

وبينما فرق « كانت » بين القانونين الطبيعى والوضعى على أساس اختلاف مصدر كل منهما ، طابق « هوبز » بين القانونين على اساس وحدة مصدر كل منهما .

وهكذا لا يوجد فى نظر هوبز مبرر للبحث عن مصدر القانون الطبيعى ، فمصدره معروف وهو عقل الدولة او بتعبير آخر عقل المشرع . فكل ما يراه المشرع عدلا فهو عدل وكل ما يراه المشرع ظلما فهو ظلم . وكل ما يراه المشرع حسنا فهو حسن وكل ما يراه المشرع قبيحا فهو قبيح . وبالتالى فان عقل الدولة اصبح هو المصدر الوحيد للقانون الوضعى وهو ايضا المصدر الوحيد للقانون الطبيعى ولمبادىء الاخلاق .

ويترتب على ذلك انه لا يوجد او لا يتصور وجود قانون ظالم ، لان القانون دائماً عادل فهو مطابق للعدل في ذاته او مطابق للقانون الطبيعي . ومعنى ذلك انه لا تجوز الثورة او المقاومة في مواجهة نظام الدولة وقوانين الدولة ، لان الثورة ستكون في هذا الفرض موجهة ضد القانون الطبيعي والعدل والاخلاق . ومعنى ذلك ايضا انه لا قيد على ارادة الحاكم ، لان ارادته هي مصدر كل قيد والتزام . فارادة الافراد تخضع لارادة الحاكم ، اما ارادة الحاكم فلا تخضع لشيء .

وغني عن الذكر ان نظرية هوبز عن عقل الدولة (او عقل الكومنولث) هي نظرية منحرفة وغير صحيحة . وقد وصفها **ماكس شيلر** بانها من قبيل « اللغو (absurde) » (١٢٣) .

والصحيح طبقاً لنظرية القانون الطبيعي ان ارادة المشرع تخضع للقانون الطبيعي ، وهي ليست مصدراً له .

والواقع ان « هوبز » يستحق الفكرة الشائعة عنه وهي انه من فلاسفة الاستبداد ، ويستحق ايضاً عدم وجود فكرة شائعة عن انه من فلاسفة القانون الطبيعي . فنظريته عن عقل الدولة ليست سوى انحراف وتعبير سيء عن نظرية القانون الطبيعي .

(١٩) ـ فلسفة الفكرة (هيجل) :

رغم ان « هيجل » ينكر دور الفلسفة في التأثير على حركة التاريخ ، ويرى على حد قوله ، ان « الفلسفة تأتي دائما متأخرة للغاية ، فهي لا تظهر الا عندما تكون الحقيقة قد اكتملت وتحققت خطوات تكوينها . وكل ما يستطيع التفكير ان يعمله ، يستطيع التاريخ ان يشير اليه بنفس القوة » . رغم ذلك فانه من المؤكد ان هيجل قد احدث بفلسفته تأثيراً هائلاً على مجرى الاحداث وعلى حياة القانون الوضعي في الكثير من الدول . فهو كما يقول احد الفلاسفة المعاصرين : « فتح الطريق امام الفاشية والنازية وامام الشيوعية ايضاً . فهو احدى القوى التي في سبيلها الى تغيير العالم » (١٢٤) .

وهو بجانب تأثيره في الاتجاهات السياسية المذكورة ، فقد وجد له انصاراً ومشايعين بين رجال القانون ، ابرزهم « كوهلر » في المانيا ، وكذلك « هوريو » في فرنسا (١٢٥) .

وتعرف فلسفة هيجل باسم فلسفة الفكرة (La philosophie de l'Idee) ، وبحسب مصطلحات هذه الفلسفة يقصد بالفكرة ، او العقل المطلق ، او الارادة العالمية في ذاتها ومن اجل ذاتها ، او روح العالم ، شيء واحد ، فهذه كلها اصطلاحات مترادفة (١٢٦) .

---

(١٢٣) Max Scheller, Le formatisme en ethique et l'ehique materiale des valeurs, trad. par Gandillac, Paris, Gllimard, p. 336.

(١٢٤) Hegel, Principes de laphilosophie du droit, trad. par A. KAAN, Gallimard, Paris, 1940, p. 32.

(١٢٥) J.—M. Bochenski, La philosophie contemporaine en Europe, trad. par F.Vaudou, P.—B. Payot, Paris, 1962, p. 7.

(١٢٦) F. Geny, Science et technique, t. 2, p. 110, 111.

وهيجل يعلن أنه من أنصار القانون الطبيعي والقانون العقلي . وهو يأخذ على عاتقه الدفاع عن العقل الذي « أنهم واعين وادين دائماً ويغير حدود » (١٢٧) .

وهيجل ينادي بالوحدة بين ما هو واقع وبين ما هو معقول ، « فكل ما هو عقلي هو حقيقي، وكل ما هو حقيقي هو عقلي » (١٢٨) . وبالتالي فان الدولة تعتبر شيئاً معقولاً في ذاته (١٢٩) . بل اكثر من هذا فان الدولة هي تجسيد للفكرة وللارادة العالمية ، اي تجسيد للالوهية . فالدولة كما يقول هيجل « هي مجيء الله على الأرض ، ولذلك تجب عبادتها باعتبارها التجسيد الالهي على الأرض » (١٣٠) .

ولكن هيجل لا يتكلم عن كل دولة ، وانما يقصد فقط الدولة السائدة في عصرها ؛ فهي وحدها التي تعتبر « تجسيداً للروح العالمي » (١٣١) . وتعتبر بالتالي « شيئاً معقولاً في ذاتها ومن اجل ذاتها » (١٣٢) . وفي مواجهة هذه الدولة فان « الشعوب الاخرى لا يكون لها اي حق » (١٣٣) .

وهنا نلمح فارقاً جوهرياً بين هيجل وبين هوبز . فبينما يذهب هوبز الى المطابقة بين عقل الدولة (والمقصود بذلك اي دولة) وبين العقل الخالص (وهو مصدر القانون الطبيعي) فان هيجل يجعل المطابقة مقصورة فقط بين الفكرة او العقل المطلق وبين الدولة السائدة في عصرها وهي التي تعتبر تجسيداً الهياً جديراً بالعبادة ، وتعتبر كل ما يصدر منها قانوناً طبيعياً جديراً بالتقديس .

اما الدول الاخرى فهي تخضع لهذه الدولة السائدة ، ولا تعتبر قوانين هذه الدول تعبيراً عن القانون الطبيعي ، بل قد تكون قوانين هذه الدول « ظالمة وغير معقولة في ذاتها ومن اجل ذاتها » ، ومثل هذه القوانين تعتبر وضعية في الحدود التي يكون لها فيها معنى وفائدة بحسب الظروف ، فلا تكون لها الا قيمة تاريخية ذات طبيعة وقتية (١٣٤) .

وهيجل يرفض نظرية العقد الاجتماعي في صورتها الارادية كأساس للدولة « لأن طبيعة الدولة في نظره لا تقوم على اساس علاقات عقدية، سواء كانت هذه العلاقات العقدية بين كل شخص وكل شخص آخر ، او كانت بين جميع الأشخاص من ناحية وبين الأمير او الحكومة من ناحية اخرى » (١٣٥) .

---

(١٢٧) Hegel, Principes de la philosophie, op. cit., pp. 30, 33, 50, 54 et 55.

(١٢٨) Ibid., p. 28 et 35.

(١٢٩) Ibid., p. 30.

(١٣٠) Ibid., p. 30.

(١٣١) Cite par G. Gurvith, Dialectique et sociologie, Paris, Flammarion, 1962, p. 90.

(١٣٢) Hegel, op. cit., p. 258.

(١٣٣) Ibid., p. 190.

(١٣٤) Ibid., p. 258.

(١٣٥) Ibid., p. 38.

فالدولة اساسها الارادة العالمية ، اما العقودفهى التى تقوم على ارادة شخصية ليست عالمية فى ذاتها أو من اجل ذاتها (١٣٦) . والعقود لا تكون لها قيمة الا بقدر مطابقتها للفكرة ، اى الارادة العالمية فى ذاتها ومن اجل ذاتها . فالانسان لايستطيع ان يتصرف بارادته فى الحقوق التى « لا تقبل التصرف او التقادم » ، وهى الحقوق التى تكوّن شخصيته الخاصة وتعبر عن الجوهر العالمى لضميره فى حد ذاته (١٣٧) .

والعقود لا تكون ملزمة الا اذا روعى فيها مبدأ التعادل بين الالتزامات المتقابلة . ففى كل تعاقد يوجد تناقض دياكتيكى بين العقد والملكية. فالعقد هو سبب كسب الملكية . والملكية موجودة فى كل عقد . وحتى يمكن حل هذا التناقض لا بد ان يظل المتعاقد مالكاً بعدم ابرام العقد لنفس القيمة التى كان يملكها قبل التعاقد (١٣٨) ـ وهو مالا يتحقق الا عن طريق التعادل فى الالتزامات المتقابلة . (والواقع ان نظرية هيجل عن التناقض الدياكتيكى بين العقد والملكية لا تعدو أن تكون تعبيراً جديداً عن نظرية العدل التبادلى التى نادى بها أرسطو) .

ومن ناحية اخرى فان هيجل وهو يرفض العقد الاجتماعى فى صورته الارادية ، كأساس للدولة ، لا يقول شيئاً مختلفاً عما يقوله انصار نظرية العقد الاجتماعى الذين لم يقصدوا بهذا العقد كما سبق أن رأينا عقداً ارادياً مصنوعاً ، ولكن قصدوا به العقد العقلى الطبيعى الصادر عن القانون الطبيعى . وهم فى هذا يعبرون بطريقة مختلفة عن راى هيجل فى ان أساس الدولة هو الارادة العالمية فى ذاتها ومن اجل ذاتها .

والواقع ان فلسفة الفكرة اذا كانت تحرر ارادة الدولة السائدة فى عصرها من اى قيد باعتبارها التجسيد الالهى على الارض ، وباعتبار ان ما يصدر عن ارادتها من قوانين هو بذاته المقصود بالقانون الطبيعى ، فانها فى نفس الوقت ولنفس السبب ، لا تعطى اية حماية لارادة الأفراد داخل هذه الدولة ، ولا لارادة الدول والشعوب الاخرى فى مواجهة هذه الدولة .

فالدولة السائدة لها الحرية المطلقة من كل قيد ، والدول الاخرى وكذلك الافراد داخل الدولة السائدة عليهم الخضوع المطلق بغير حد . والمطابقة بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى اذا كانت تؤدى عند « هوبز » الى استبداد الدولة بمواطنيها ، فان المطابقة بين القانون الطبيعى وبين القانون الوضعى عند «هيجل» تؤدى الى استبداد الدولة السائدة ليس فقط بمواطنيها ، بل وبجميع دول الارض وشعوبها . ومن هنا يمكن ان نفهم الملاحظة التى ذكرناها منذ البداية وهى ان هيجل هو الذى فتح الطريق امام الفاشية والنازية . اما انه فتح الطريق امام الشيوعية فلانه من اعظم الفلاسفة تأثيراً على ماركس .

وبعد استعراض فلسفة هوبز وفلسفة هيجل ، فاننا نستطيع القول ان المطابقة بين القانون الوضعى والقانون الطبيعى تعتبر انحرافاً خطيراً فى نظرية القانون الطبيعى وتؤدى الى الاستبداد . لأنها تطلق ارادة المشرع سواء فى كل دولة كما عند « هوبز » ، او فى الدولة السائدة

---

(١٣٦) Ibid., p. 82.

(١٣٧) Ibid., p. 82; Adde, p. 191.

(١٣٨) Ibid., p. 76.

كما عند « هيجل » من كل قيد على الاطلاق ،وتخضع فى الوقت نفسه سائر الارادات الانسانية لهذه الارادة المسيطرة خضوعاً ليس له حد . والصحيح فى نظرية القانون الطبيعى ان ارادة الانسان تخضع لحكم العقل والعدل ، سواء كان هذا الانسان هو المشرع نفسه أو كان احد المواطنين العاديين .

والواقع ان الاستبداد بدعوى المطابقة بين القانون الطبيعى والقانون العقلى ، لاخطر بكثير من الاستبداد الذى ينكر اصلاً القانون الطبيعى والقيم الاخلاقية ، لان هذا الاستبداد الأخير تمكن مقاومته عن طريق التمسك بقوة العقل والعدل . اما الاستبداد باسم القانون الطبيعى فتصعب مقاومته لانه يعتبر القوة عدلاً ، ويعتبر القانون الوضعى ولو كان ظالما ، تعبيراً عن العدل فى ذاته ومن اجل ذاته .

والان وقد عرضنا نظرية القانون الطبيعى فى اصلها ووضعها الصحيح عند ارسطو وفيما طرأ عليها من تعبيرات جديدة (فى نظريتى العقد الاجتماعى وسلطان الارادة) ومن تعبيرات منحرفة (فى نظريتى عقل الدولة وفلسفة الفكرة) ننتقل الى النظرية الارادية الوحيدة فى تاريخ الفلسفة ، (وهى ارادة القوة لنيتشه) .

• • •

رابعاً : نظرية ارادة القوة (نيتشه)

(٢٠) ـ الفلسفة اللاعقلية او العدمية :

الفلسفة اللاعقلية (irrationaliste) هى فلسفة عدمية بحسب ترجمة المجمع اللغوى لكلمة (nihiliste) ، وهى لا تؤمن بمبدأ السببية الذى يجعل لكل شىء سبباً ، وهو المبدأ الذى تقوم عليه نظرية المعرفة (١٣٩) . ومن ابرز انصار هذه الفلسفة شوبنهور ونيتشه . ويعتبر نيتشه هو نبى الدعوة للفلسفة اللاعقلية حسب تعبير بوشنسكى .

يرى نيتشه ان العالم لا يعدو ان يكون « حدثا بغير خطة ، بغير عقل ، وبغير ضمير » فهو اسوا انواع الضرورات ، بل هو ضرورة حمقاء (١٤٠) .

واذا كانت نظرية نيتشه هى اول نظرية ارادية خالصة فى تاريخ الفكر الانسانى ، الا انها لم تؤد الى حماية الارادة فعلاً بل على العكس فانها ادت الى اهدار الارادة وتحطيمها بدرجة تفوق كل تصور .

ان حماية الانسان والمحافظة على حرية ارادته ، لا تكون عن طريق تحطيم الاخلاق ، او ازالة كل قيد على الارادة مهما كان . بل على العكس فان جعل الاخلاق والقانون الطبيعى قيداً على الارادة ، فيه اكبر حماية لهذه الارادة ، اى لكل ارادة فى مواجهة الارادات الانسانية الاخرى .

---

(١٣٩) Ibid., p. 83, Adde, p. 81.

(١٤٠) NIETZSCHE, la volonte de puissance, trad. par G. Bianquis, 3 ed., t. 1, Gallimard 1948, p. 46.

اما اطلاق حرية الارادة بغير قيد فانه يؤدى الى استبداد ارادة القوى بارادة الضعيف . وهذا ما ذهب اليه « نيتشه » بالفعل ، فهو يطلق على فلسفته اسم « ارادة القوة » ويعتبر من اهم تعاليم هذه الفلسفة « عبادة الأبطال » (١٤١) .

واذا كان الانسان قد تحرر من الأخلاق ، فانه اصبح خاضعاً للأوامر الصادرة من الرئيس او البطل ، الذى اصبح من حقه وحده ان « يقود ويأمر ويفرض نظام القيم الخاص به » . و « مصدر هذا الأمر ليس هو طبيعة الأشياء » (١٤٢) . فليست هناك طبيعة للأشياء وليست هناك حقيقة (١٤٣) ، وليست هناك أخلاق عقلية او طبيعية (١٤٤) . فالقوة هى القانون والأخلاق (١٤٥) .

وكذلك ليست هناك حقوق الانسان ، بل يتوقف حق كل شخص على مدى قوة هذا الشخص. « فقيمة الشخص ، كما يقول نيتشه ، يجب ان تكون هى معيار الحقوق التى يستطيع ان يدعيها » (١٤٦) واذا تعارض ما يدعيه رجل قوى مع ما يدعيه رجل ضعيف « فيجب قتل الرجل الضعيف كما تقتل الحشرة الحقيرة » ، « ومعظم الناس لا حق لهم فى الوجود وهم فقط مصدر ازعاج للأشخاص المتميزين » (١٤٧) .

اما العقود وهى اهم التصرفات الارادية للانسان ، فليست لها قيمة فى ذاتها ، وانما تستمد قيمتها من الشخص الذى يرتبط بها . فالزواج مثلاً وهو يعتبر فى القانون عقداً ونظاماً قانونياً وتعبيراً عن حق من الحقوق اللصيقة بالانسان ، ليست له فى نظر نيتشه « اى قيمة فى ذاته » . « لا هو ولا اى نظام قانونى آخر » (١٤٨).

ونيتشه لا يؤمن بمبدأ حرية التعاقد او حرية التجارة ، ويعتقد ان مبادىء الحرية الاقتصادية التى تلخصها عبارة « دعه يعمل دعه يمر » ، ليست سوى نوع من الخلاعة (libertinage) التى تتعارض مع مبدأ ارادة القوة (١٤٩) .

والواقع اننا اذا اردنا العثور على تطبيق عملى حى لنظرية ارادة القوة ، فلن تجد خيراً من الدكتاتور النازى هتلر ، الذى يصدق عليه لفظ البطل او الرئيس الذى يفرض ويقرر نظام القيم الخاص به وهو النظام النازى بما يحمله من رمز الصليب المعقوف وبما يصدر عنه من ارادة القوة

(١٤١) NIETZCHE, la volonte, de puissance, op. cit., p. 21, 23, 30, 114, 216, 229, 235, 250, 261, 262,, 266, 277, 283, 304, 283, 304, 346.

(١٤٢) Ibid., p. 264.

(١٤٣) Ibid., p. 45, 47, 55, 107.

(١٤٤) Ibid., p. 17, 31, 49, 51, 91, 101, 104, 251, 260, 350.

(١٤٥) Ibid., p. 96.

(١٤٦) Ibid., 306.

(١٤٧) Ibid., p. 306.

(١٤٨) Ibid., p. 289.

(١٤٩) Ibid., p. 31., 80, 115.

التى تسحق كل ارادة اخرى تعترضها سواء فى مواجهة المواطنين او فى مواجهة شعوب العالم الاخرى . وقد كان هتلر تلميذا مخلصا لنيتشه وهو يعبر عن رأيه فى القوة الملزمة للعقود بقوله : « انى قادر وبكل حسن نية أن اوقع على معاهدات اليوم ، لامزقها غداً بكل برود » (١٥٠) .

وغنى عن الذكر أن فلسفة نيتشه عن ارادة القوة لم تكن بعيدة عن التأثير فى تفكير الزعيم النازى او فى تفكير اعوانه من فلاسفة الحرب ومخططيه .

واذا كانت القسوة التي تعبر عنها نظرية ارادة القوة تفوق كل تصور ، الا ان هذه النظرية تبدو منطقية مع نفسها ، لان ارادة الانسان اذا تحررت من كل قيد عليها انطلقت بغير حد . وعندما تنطلق كل ارادة سيحدث تصادم حتى بين الارادات المختلفة ، وهو ما لا يمكن حسمه الا عن طريق القوة وارادة القوة .

فالحرية المطلقة للارادة تؤدى ضرورة ومنطقا الى ارادة القوة والى سحق كل ارادة ضعيفة تعترض ارادة اخرى اقوى منها .

والدرس الذى نستفيده من فلسفة نيتشه اومن التطبيقات العملية لها فى النظم النازية او الفاشية او ما شابههما ، هو ان حماية الارادة لا تكون من طريق اطلاق الحرية لهـا ، بل على العكس فان الارادة المطلقة تؤدى الى تحطيم كامل لحرية الارادة .

اما الحماية الحقيقة للارادة فتكون عن طريق اخضاعها للقانون الطبيعى ومبادىء العدل والاخلاق ، وهو اخضاع يمتد الى كل ارادة انسانية بغير تحديد ، ويشمل ذلك ارادة المواطن العادى وارادة المشرع وارادة القاضى . ويشمل ذلك ايضاً ارادة الدولة الصغيرة وارادة الدولة الكبيرة .

وفى خضوع كل ارادة للقانون الطبيعى تتحقق حرية الارادة لكل فرد . وهي حرية يحكمها العدل . فالعدل اسمى من الحرية ، وهو الضمان الوحيد لوجود هذه الحرية بشرط أن تكون حرية عادلة وليست حرية مطلقة .

واذا كانت الفلسفات التى درسناها حتى الآن تتراوح بين اطلاق حرية الارادة أو تقييدها ، فان هناك فلسفات اخرى تذهب الى انكار وجود الارادة اصلاً او قيامها بأى دور على الاطلاق ، ونعنى « فلسفة الشك » (لباسكال) ، والمادية التاريخية (لماركس وانجلز) ، ولا يتسع المقام للتحدث عنهما ، ولذلك ننتقل الى « الفلسفات المعاصرة » .

• • •

(١٥٠) Cite par Louis LE FUR, La Force obligatoire des traitdes, in: Arch. de Phil. du Droit et de soc. jur. 1940, p. 94, note 1.

خامساً : الاتجاهات المعاصرة

(٢١) ـ المقصود بالفلسفات المعاصرة :

كل الفلسفات السابق بحثها هي في الواقع فلسفات معاصرة . لان الفلسفة لا تقدم أبداً ولا تبلى أبداً . وعلى سبيل المثال لا زال « ارسطو » فيلسوفاً عصرياً ، بل هو اعظم فلاسفة العصر الذي نعيش فيه . وليس غريباً ان نقرأ ما يقوله « هيدجر » من ان الفصل الاول من كتاب الطبيعة لارسطو « يجعل حتى اليوم مكتبات بأكملها من المؤلفات الفلسفية ، شيئاً سطحياً » (١٥١) .

ولذلك فان ما نقصده بالفلسفات المعاصرة هي الفلسفات التي ظهرت في هذا العصر واخذت مكانها الى جانب الفلسفات الاخرى المعروفة والتي سبقت دراستها . وتشمل الفلسفات المعاصرة فلسفة الحياة ، وفلسفة الجوهر ، وفلسفة الوجود (نعبر عنها : الوجودية الملحدة ـ بزعامة جان بول سارتر وهيدجر ـ والوجودية المؤمنة ـ التي يتزعمها كارل جاسبر وجابرييل مارسيل ... كما تشمل اتجاهات علم الاجتماع ، وكل ذلك يضيق المقام بالحديث عنه ، ولذلك نقصر الحديث على المصير الذي انتهت اليه نظرية القانون الطبيعي في العصر الحديث .

(٢٢) ـ نظرية القانون الطبيعي في القرن العشرين :

من الواضح بعد الاستعراض السابق للاتجاهات الفلسفية المتباينة ، ان نظرية القانون الطبيعي هي نقطة البداية لكل الفلسفات الاخلاقية بغير استثناء سواء في ذلك الفلسفات المؤيدة أو المعادية لها .

وبعد أن وضع « ارسطو » هذه النظرية في صورتها المتكاملة ، ساهم الفلاسفة من بعده في ابرازها اما بالتعبير عنها تعبيراً جديداً او بالانحراف بها او بالهجوم عليها .

وقد رأينا تعبيراً مبسطاً عن القانون الطبيعي في نظرية العقد الاجتماعي التي نادى بها هوبز ولوك وجان جاك روسو ومن قبلهم افلاطون ، ورأينا كذلك تعبيراً جديداً وعميقاً عن هذه النظرية في فلسفة « كانت » من سلطان الارادة .

ثم رأينا بعد ذلك كيف انحرفت هذه النظرية على يد « هوبز » الذي نادى بعقل الدولة ، وعلى يد « هيجل » الذي نادى بتأليه الدولة السائدة . وكان انحراف كل من هذين الفيلسوفين يتمثل في الخلط بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي بما يؤدي الى الاستبداد والطغيان تحت اسم العدل والمبادىء الخالدة .

ولكن الانحراف عن نظرية القانون الطبيعي لم يؤد الى الاضرار بها ، بل بالعكس فانه افاد كثيراً في القاء الضوء على جانب هام منها وهو ضرورة التفرقة بين العدل في ذاته والعدل المصطنع ، بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي ، وذلك حماية لارادة الافراد من ارادة المشرع وهي ارادة انسانية مثل ارادتهم .

---

(١٥١) Heidegger, Le principe de raison, op. cit., p. 153.

وقد بلغت القوة بنظرية القانون الطبيعي مايجعلها تلقى استقبالاً حسناً من الفلسفات الدينية • فالقديس توماس الاكويني يعتنقها ،والمعتزلة في الفلسفة الاسلامية يدخلون من اجلها حرباً فكرية ضد الأشاعرة .

اما الفلسفات التي انكرت القانون الطبيعي وهاجمته وهي اساساً فلسفة « نيتشه » الارادية ، فقد اسدت الى القانون الطبيعي خدمةلا تقدر لأنها اثبتت بوضوح كامل كيف ان انكار الاخلاق الطبيعية يؤدي الى اهدار الارادةوتدميرها ، باسم الارادة ذاتها .

وفي الاتجاهات المعاصرة نجد « فلسفةالحياة » مع عدم اعترافها بوجود اخلاق طبيعية عقلية الا انها تعترف على الأقل بان القاعدة الاولى في الأخلاق هي قاعدة طبيعية وهي القاعدة التي تقتضي وجود نظام في المجتمع . ولا يعتبر ذلكانكارا كاملاً للقانون الطبيعي حتى مع القول بان القواعد الأخلاقية التي تأتي بعد ذلك هي قواعدبيولوجية متطورة ومتغيرة .

كذلك نجد في الاتجاهات المعاصرة الفلسفةالمعروفة باسم « فلسفة الجوهر » ، وهي لا تتعارض تعارضاً كبيراً مع نظرية القانون الطبيعيلأنها تؤمن بوجود قيم اخلاقية خالدة ، حتى ولو كانت لا تعترف بان الأخلاق انسانية او عالمية اوعقلية .

كما نجد « الفلسفة الوجودية » ، ونجدالاتجاه الملحد فيها يجمع في نظرية واحدة بين « نيتشه » و « كانت » ، وهوامر مستحيل . اما الاتجاه المؤمن فيها فهو يعترف بالقيم الأخلاقية المطلقة على اساس الحب ، وان كان يرفض ماتقوله نظرية القانون الطبيعي من أن هذه القيم معطاة او محددة سلفاً ، ويرى على العكس ان الأخلاق دائما مكتسبة ومصنوعة بوساطة كل انسان في الموقف الذي يوجد فيه . وهذهالوجودية المؤمنة لا تفعل اكثر من أن تستخدم عكس الاصطلاحات التي تستخدمها نظرية القانونالطبيعي لتصل بعد ذلك الى نفس النتيجة التي تصل اليها هذه النظرية وهي الاعتراف بالأخلاقالمطلقة .

ومن الاتجاهات المعاصرة أخيرا علوم الاجتماع والانثروبولجيا والتاريخ وهي لا تبحث بحسب طبيعتها عن الأخلاق ، ولكنها تبحث فقط عنالعادات الأخلاقية ، ومع ذلك فقد انتهى بعض علمائها الى وجود اخلاق خالدة اقرب ما تكونالى القانون الطبيعي .

اما المادية التاريخية (ماركس وانجلز) فانهاتنكر العقل الخالص لتحل محله عقل كارل ماركس باعتباره القادر وحده على قيادة الانسانية • ولايعدو أن يكون هذا تجميداً وتحديداً لفكرة القانون الطبيعي ، لم تقع فيه حتى الفلسفات الدينية فقداعترفت ـ مع ايمانها الشديد بالله ـ ان الحسن هو ما يراه العقل حسنا وان القبيح هو مايراهالعقل قبيحاً .

اما الخلط بين العقل الخالص وبين عقل كارل ماركس فهو اشبه بالخلط بين العقلالخالص وعقل الدولة عند هوبز ، واشبه ايضاً بالخلط بينالدولة وبين الله عند هيجل . ويؤدي اي نوع من هذا الخلط الى الاستبداد وتحطيم حرية الفرد ،حيث تصبح تعاليم ماركس او قوانين الدولة الوضعية تعبيراً مطلقاً عن العدل حتى ولو لم تكنكذلك فعلاً .

وحتى تظل نظرية القانون الطبيعي سالمة منكل انحراف ، فيجب تحاشي كل خلط بين العقل الخالص وبين اي عقل انساني معين بالذات ،سواء كان هو عقل المشرع في اي دولة او في الدولة السائدة ، او عقل احد الفلاسفة او عقل احدالمفسرين للعقائد الدينية او السياسية .

والقانون الطبيعى بهذا المعنى هو العقل الخالص او العقل السليم . فالقانون الطبيعى هو القانون العقلى . واصطلاح القانون الطبيعى مرادف لاصطلاح الأخلاق الطبيعية او الأخلاق العقلية ، ومرادف كذلك لاصطلاح العدل .

والقانون الطبيعى بهذا المعنى هو الأساس الذى تقوم عليه السلطة السياسية فى كل دولة . بل هو الأساس « الذى يقتضى انشاء سلطة عامة ذات اختصاص عالمى » ، حسب تعبير **البابا يوحنا الثالث والعشرين** فى اعلانه المشهور (Pacem in terris) (١٥٢) .

والقانون الطبيعى بهذا المعنى هو الذى يجب ان تخضع له كل ارادة انسانية ، سواء فى ذلك ارادة المشرع فيما يصدره من قوانين او ارادة القاضى فيما يصدره من احكام او ارادة الفرد العادى فيما يبرمه من عقود .

والقانون الطبيعى بهذا المعنى ليست له قيمة فلسفية وحسب ، **بل ان قيمته الواقعية** لا يجادل فيها احد . ويكفى للتدليل على ذلك الاشارة الى ان القضاء يسمى فى معظم بلاد العالم « مرفق العدالة » . واذا حدث فى فترة من فترات التاريخ ان وقعت احدى الدول تحت وطأة الطغيان نتيجة للخلط بين القانون الطبيعى وعقل الدولة او عقل احد الفلاسفة او عقل احد الأحزاب السياسية او المذاهب العقائدية ، فلن يرجى امل فى تحرير هذه الدولة ورفع الظلم عن افرادها الا على اساس **القانون الطبيعى** نفسه ، اى على اساس العقل الخالص والعدل فى ذاته .

وبالنسبة لمصر فقد اعلن المشرع المصرى اعتناقه لنظرية القانون الطبيعى فى المادة الاولى من القانون المدنى التى تنص على ان :

١ ــ تسرى النصوص التشريعية على جميع المسائل التى تتناولها هذه النصوص فى لفظها او فى فحواها .

٢ ــ فاذا لم يوجد نص تشريعى يمكن تطبيقه ، حكم القاضى بمقتضى العرف ، فاذا لم يوجد ، فبمقتضى مبادىء الشريعة الاسلامية ، فاذا لم توجد ، فبمقتضى مبادىء القانون الطبيعى وقواعد العدالة .

ومعنى هذا النص ان المشرع المصرى قد استوحى احكام التشريع من مبادىء القانون الطبيعى والعدل ولذلك فهو يلزم القاضى بتطبيقها اولا . فاذا لم يجد القاضى الحكم فى قواعد العدل المصنوع الذى وضعه المشرع ، ولم يجد كذلك احكاما فى العرف او مبادىء الشريعة الاسلامية ، فانه يرجع بمجهوده الشخصى الى نفس المصدر الذى استوحى منه المشرع احكامه الوضعية وهو القانون الطبيعى ومبادىء العدالة . وهذه هى بالضبط نظرية « ارسطو » عن العدل العام والعدل الخاص السابق الاشارة اليها . فالقانون الطبيعى هو الأساس الذى اقيم عليه العدل العام فى المجتمع ، وهو ايضا الاساس الذى يقام عليه العدل الخاص عندما لا توجد قاعدة قانونية تطبق على النزاع المعروض امام القاضى .

---

(١٥٢) Texte integral, Journal la Croix du 11—4—1963, p. 6, 7.

خاتمة :

اذا اردنا ان نضع خاتمة لدراستنا عن العلاقة بين القانون والارادة فاننا نسجل اولا ان القانون الذى يحكم سلوك الافراد فى المجتمع هو عمل ارادى من صنع المشرع نفسه ، او من صنع القضاة فى حالة وجود نقص فى التشريع . وحتى فى الحالات النادرة التى يطبق فيها القاضى العرف او مبادىء الشريعة الاسلامية او مبادىء شريعة دينية اخرى ، فانه يفعل ذلك بمقتضى تفويض ارادى صريح من المشرع ، بحيث تظل السلطة الحاكمة فى الدولة هى المصدر الرسمى الوحيد لكل ما يوجد داخل هذه الدولة من احكام قانونية ملزمة .

فلا يوجد قانون فى الدولة غير القانون الوضعى . وكل قانون وضعى هو عمل ارادى من صنع الانسان . وارادة المشرع فى كل دولة هى ارادة وضعية واقعية تتأثر بكل ما يجرى فى هذه الدولة من تيارات وما يوجد فيها من ظروف . وفى كل مجتمع توجد صراعات من كل نوع لعل ابرزها الصراع بين الفلسفات والصراع بين المصالح . وفى كل مجتمع توجد قوى كثيرة خلاقة يؤدى تفاعلها الى تكوين ارادة المشرع الوضعية . وهذه القوى تضع فى حسابها دائما الحقائق الموجودة فى المجتمع سواء كانت حقائق طبيعية او تاريخية او دينية او اقتصادية او اجتماعية .

والصراع من اجل القانون الوضعى ، او الصراع فى سبيل تكوين ارادة المشرع الوضعية ، تقوم به عادة الاحزاب السياسية فى الدول التى تسمح بتعدد الاتجاهات ، ويحتكره الحزب الواحد او الحاكم الاوحد فى الدول التى لا تعرف الاحزاب . ولكن حتى فى هذه الدول الاخيرة فان اى فرد يستطيع ان يلعب دورا فى الصراع من اجل القانون ولو لم يتخذ هذا الدور موقف السلبية الكاملة .

والصراع من اجل القانون قد يتم بطريقة ثورية سواء كانت هذه الثورة عنيفة ودموية ، او كانت ثورة سلمية كتلك التى قادها غاندى فى الهند ، وقد يتم ايضا ، وهو الغالب ، بطريقة تدريجية اصلاحية . والصراع من اجل القانون قد يؤدى الى التقدم الاجتماعى او يؤدى الى التاخر الاجتماعى ، وقد يقود الى الديمقراطية او يؤدى الى الديكتاتورية .

والصراع من اجل القانون قد يؤدى الى تمزيق الدولة الى دولتين او اكثر ، وقد يؤدى الى تجميع اكثر من دولة فى دولة واحدة ، او قد يؤدى الى تكوين دولة واحدة عالمية . والصراع من اجل القانون قد يسفر عن اصدار قوانين عادلة وقد يسفر عن اصدار قوانين ظالمة . والصراع من اجل القانون ليست له نهاية فهو دائم ابدا ، وموجود فعلا فى كل المجتمعات سواء تلك التى تسمع فيها اصوات كثيرة او تلك التى لا يسمع فيها غير صوت واحد .

فالقانون الذى يحكم سلوك الافراد فى كل المجتمعات هو دائما عمل ارادى من صنع الانسان . وارادة المشرع التى تضع القانون انما تفرض ارادتها على ارادة الافراد المخاطبين بهذا القانون . ولكن عندما يصدر القانون فانه ينفصل عن ارادة المشرع ويصبح قاعدة عامة مجردة تحكم سلوك جميع الافراد فى المجتمع بما فى ذلك الشخص الذى وضع هذه القاعدة .

والقانون لا يقتصر على وضع القواعد التى تحكم سلوك الافراد ، بل يضع ايضا القواعد التى تحكم سلوك السلطات الموجودة فى الدولة . وخضوع هذه السلطات لحكم القانون انما يعنى فى الواقع ان القانون بعد أن كان عملا اراديا اصبح أسمى من ارادة جميع الاشخاص بما فى ذلك ارادة السلطات التى وضعته واصدرته . ويعبر عن هذا المبدا باسم مبدا سيادة القانون أو سمو القانون .

ولكن نظرا لأن الظاهرة التى تحكمها القاعدة القانونية هى ارادة انسانية سواء كانت ارادة الافراد العاديين او ارادة السلطات الحاكمة ، وهى ظاهرة لا تمكن ـ بحسب طبيعتها ـ السيطرة عليها سيطرة كاملة ، لأن ارادة الانسان تملك الاختيار اى تملك القبول او الرفض ، الطاعة او عدم الطاعة ، فيترتب على ذلك ان قواعد القانون لا تطبق بطريقة آلية . فهى اذا كانت تلزم الا انها لا تحتم . فهى تلزم لأن الخروج عليها يترتب عليه توقيع جزاء على من خرج على القاعدة . أما انها لا تحتم ، فلأن الخروج عليها يظل ممكنا دائما .

ومن السهل بطبيعة الحال توقيع جزاء على اخلال أحد الأفراد العاديين بحكم القانون ؛ ولكن من الصعب توقيع هذا الجزاء عندما يقع الاخلال من احدى سلطات الدولة ، ولا يكون ذلك الا عن طريق مبدا تعدد السلطات حيث تستطيع كل سلطة ان توقف الاخرى ، او عن طريق الثورات السلمية التى تعتبر الانتخابات الحرة صورة منها او من طريق الثورات العنيفة .

ويترتب على ذلك انه لا توجد حرية مطلقة للارادة فى أى دولة من الدول لأى فرد من الأفراد سواء كان حاكما أو محكوما ، فالجميع يخضعون للقانون .

وضرورة خضوع الارادة للقانون هو مايفرضه القانون الطبيعي وما يقرره العقل . وبحسب العقل السليم أو العقل الخالص لا يتمتع الانسان بحرية مطلقة فى تصرفاته ، بل تخضع حريته لمقتضيات العقل والقانون الطبيعى . اما القول باطلاق حرية الارادة بغير حد ، وهو ما لم يقل به احد سوى « نيتشه » ، فانه يؤدى حتما الى ارادة القوة والى سحق كل ارادة انسانية بغير هوادة او رحمة .

فالحماية الحقيقية لحرية الارادة لا تكون الا عن طريق اخضاع كل ارادة لمبادىء العقل واحكام القانون الطبيعى . واذا كان القانون الطبيعى يقتضى انشاء سلطة سياسية حاكمة فى كل مجتمع، ويقتضى خضوع الافراد لما يصدر عن هذه السلطة من احكام ، فانه يقتضى ايضا وفى نفس الوقت خضوع هذه السلطة ذاتها لأحكام العقل والعدل ومبادىء الأخلاق الطبيعية .

وهكذا عندما تخضع كل ارادة انسانية لحكم العقل والعدل فى كل ما يصدر عنها من اعمال ـ سواء فى ذلك ما يصدر عن المشرع من تشريعات ، أو ما يصدر عن القاضى من احكام او ما يصدر عن الافراد من عقود ومعاملات ـ ، فان حرية الارادة تكون قد تحققت باكثر ما يرجى لها من تحقيق .

وهكذا يظل العقل الخالص هو النور الطبيعى الذى تهتدى به وتخضع لتوجيهه كل ارادة انسانية ، فتتحقق الحماية والحرية الحقيقية ، اى الحرية العادلة ، لكل ارادة انسانية .

واذا كان هناك تحذير اخير يتعلق بنظرية القانون الطبيعي ، فهو التحذير من الخلط بينه وبين القانون الوضعي ، او الخلط بينه وبين اية نظرية فلسفية معينة بالذات ، او الخلط بينه وبين اى اتجاه عقائدى معين بالذات .

لانه اذا كانت الارادة المطلقة « لنيتشه » تؤدى الى تحطيم حرية الارادة، فان نفس النتيجة السيئة يمكن الوصول اليها عن طريق الخلط بين القانون الطبيعي وعقل الدولة كما فعل « هوبز » او عن طريق الخلط بين الله والدولة السائدة كما فعل « هيجل » ، او عن طريق الخلط بين العقل الخالص وعقل « كارل ماركس » كما فعل هذا الاخير .

فليكن واضحاً باستمرار ان القانون المطبق فى اى دولة هو عمل ارادى من صنع ارادة السلطة الحاكمة فى هذه الدولة ، وهو يستند فى اساس وجوده الى فكرة العدل ، كما انه يستوحى او يجب ان يستوحى احكامه من مبادىء العدل ، ولكنه يظل دائماً عدلاً مصنوعاً لا يرقى ابداً ولا يختلط ابداً بالعدل فى ذاته الذى يجب ان يظل هو وحده معيار الحكم على كل تصرف ارادى ، سواء كان تشريعاً او حكماً او عقداً او غير ذلك من التصرفات الارادية .

فلتخضع ارادة الانسان للعدل والعقل ، فهذا هو الطريق الوحيد الى حريتها الحقيقية .

* * *

الشك المنهجي عند الغزالي وديكارت وأهميته في تأسيس فلسفتيهما

محمود حمدي زقزوق ●

تمهيد :

توجد اشارات عامة قصيرة فى بعض المراجع التى تتحدث عن الغزالي تشير الى وجود شبه بين منهج الشك عند كل من الغزالى وديكارت. ولكن لم يحدث حتى الآن ان عقدت مقارنة اجمالية أو تفصيلية بين افكار الفيلسوفين تبين مدى هذا الشبه واهميته . ونريد هنا ان نقوم بعقد مقارنة شاملة بين منهج الشك عند الغزالي وديكارت . وسيتضح للقارىء من خلال هذه الدراسة ان ما بين الغزالى وديكارت من وجه شبه لا يقتصر فقط على منهج الشك ، بل يتعداه الى نطاق اوسع واعمق ، وهو اهمية هذا الشك المنهجى فى تأسيس فلسفتيهما . وهذا موضوع لم يلتفت اليه أحد من الباحثين حتى الآن (١) .

وسيكون تركيزنا اساسا ـ فى هذه المقارنة

● مدرس الفلسفة بجامعة الازهر . له كتابات فى الفلسفة الاسلامية اهمها كتاب « بين الفلسفة الاسلامية والفلسفة الحديثة » .

(١) نود أن نشير الى ان اساس البحث الذى نقدمه اليوم الى القارىء قد تضمنه الباب الثاني من رسالة جامعية باللغة الالمانية قدمها كاتب هذا البحث الى جامعة ميونيخ بالمانيا الغربية عام ١٩٦٨ ، ونشرت هناك فى طبعة جامعية تحت عنوان :

Al-Ghazalis Grundlegung der Philosophie. Mit einer Erörterung seines philosophischen Grundansatzes im Vergleich mit Descartes.

على الناحية الفلسفية البحتة ، بمعنى تفسير الاتفاق في فكر الفيلسوفين من وجهة النظر الفلسفية الخالصة . ولن نتعرض هنا للناحية التاريخية ، اى بحث مسألة ما اذا كان هناك تأثير لافكار الغزالى على ديكارت بطريق مباشر او غير مباشر ام لا (٢) .

ولكن قد يسأل المرء : كيف يحق عقد مقارنة كهذه بين ديكارت ـ الذى يعتبر ابا للفلسفة الحديثة ، والذى بدأت الفلسفة به ومعه عصرا جديداً يختلف عن العصر الوسيط ـ والغزالى الذى يشاع عنه انه هدم الفلسفة في العالم الاسلامى ؟ (٣) أليس هناك من البون الشاسع بينهما مثل ما بين الفكر في العصر الوسيط والعصر الحديث ؟ او بتعبير آخر : أليس الغزالي وديكارت على طرفي نقيض ؟

ونظراً الى ما للاجابة عن هذه التساؤلات من اهمية قبل الدخول في تفاصيل هذه الدراسة فاننا سنشير فيما يلي الى ما يوجه الى الغزالي في هذا الصدد من اتهامات ونقوم بالرد عليها اجمالاً :

ان هناك اتجاهاً شائعاً في تاريخ الفلسفة لا يزال له أنصار حتى اليوم يرى ان الغزالى لا يعد فيلسوفاً ، وذلك لانه قد هاجم الفلاسفة ـ وخاصة في كتابه « تهافت الفلاسفة » ـ هجوماً عنيفاً قاسياً ، كان من عواقبه ان الفلسفة في الاسلام لم يعد يسمع لها صوت منذ ذلك الحين .

واذا جاءت البحوث الحديثة لتكشف عن خطأ هذا الرأى ، فاننا نجد ـ رغم ذلك ـ ان هذا الرأى الخطأ يظهر مرة ثانية في صورة اخرى . وذلك بادعاء انه صحيح ان الغزالى لم يلعن الفلسفة ، ولكن مع ذلك لا يمكن الحديث عن انه كان فيلسوفا ، لانه فقط اجاز الفلسفة (كما اجاز التصوف ايضا) لكى ينتزعهما من معسكر المبتدعة ويضمهما للاسلام السنى (٤) .

وانصار هذه النظرية ـ التى تنسب للغزالى اتجاها غير فلسفى ـ يرون في الغزالى ـ بوجه خاص ـ رجل الدين الاسلامى الكبير الذى كان همه الدفاع عن العقيدة الاسلامية (٥) . والخطأ الذى ينطوى عليه هذا الرأى هو ان العقل والعقيدة لا يمكن ان يتلاقيا ، وهذا لا ينطبق اطلاقا على تعاليم الغزالى ؛ او هم يرون في الغزالى متصوفا ادار ظهره للعقل .

ولتأييد هذه النظرية قد يمكن اضافة الحقيقة التالية : وهى ان الغزالى لم يعتبر نفسه فيلسوفاً .

والرد على ذلك نقول : ان هذه الاعتراضات الموجهة ضد فلسفة الغزالى تبدو مبنية على فهم خطأ للفلسفة كفلسفة . وهذه دعوى

---

(٢) يميل M. M. Sharif في كتابه Muslim Thought الى القول بأن « الالتقاء بين افكار ديكارت وافكار الغزالى لم يجىء علوا ، وانما هو نتيجة طبيعية لتعرف الاول على افكار الثانى خلال الترجمات المتعددة وعن طريق الكتاب الغربيين الذين سبقوا ديكارت في الاقتباس من الغزالى » . راجع ص ٩٩ وما بعدها من ترجمة د.احمد شلبي للكتاب المذكور تحت عنوان : الفكر الإسلامى . مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٦٦ .

(٣) انظر على سبيل المثال : الاخلاق عند الغزالي للدكتور زكي مبارك (الطبعة الاولى) ص ٢٥٩ .

(٤) انظر في ذلك مادة « فلسفة » التى كتبها R. Arnaldez في :
The Encyclopaedia of Islam. Vol. 11 Leiden-London 1964

(٥) راجع على سبيل المثال :
A History of Muslim Philosophy, by M. M. Sharif, Wiesbaden 1963, Vol. I p. 556.

تذكرها هنا في هذا التمهيد ، وتتكفل التفاصيل التي يتضمنها هذا المقال بالبرهنة عليها . واما فيما يتعلق بمسالة فهم الغزالي نفسه لعمله فنود ان نشير الى ان من الممكن ان يكون هناك مفكر لا يدعي لنفسه صفة الفلسفة وهو في الواقع يستطيع بحق ان يعتبر نفسه فيلسوفا ، في حين ان هناك كثيرين يزعمون انهم فلاسفة وهم في واقع الأمر غير جديرين بهذه التسمية (٦) .

ان مما لا شك فيه ان الغزالي كان شخصية دينية عظيمة ، ولكن لا يجوز ـ لهذا السبب ـ ان ينكر المرء انه كان طيلة حياته باحثاً عن الحقيقة بكل ما تتضمنه هذه الكلمة من معنى ؛ وبالنظر الى ذلك يمكن مقارنته بالقديس اوغسطين (٧) الذي كان ايضاً شخصية دينية كبيرة وفي الوقت نفسه فيلسوفا . اما فيما يتعلق بخطأ الراي الذي يزعم ان الغزالي بكتابه « التهافت » قد اراد ان يقوض دعائم الفلسفة او هو قد قوضها بالفعل فنقول رداً على ذلك : ان الغزالي نفسه قد اراد ان يفهم « التهافت » على انه نقد وهدم للتعاليم المتناقضة للفلاسفة العرب الارسطيين ، ولم يرد به التعبير عن انكار الفلسفة كفلسفة .

اما فيما يختص بالادعاء القائل : ان تاثير الغزالي ـ تاريخيا ـ قد وضع نهاية الفلسفة الاسلامية ، فنود ان نشير اولاً الى انه ـ على بالفعل ـ لا يجوز وضع الفلسفة كفلسفة وضعا فرض ان انحطاط الفلسفة الاسلامية قد وقع مساوياً لافكار معينة اتيح لها الانتشار والقبول على الصعيدين التاريخي والاجتماعي ، فخصائص الفلسفة لا تتمثل في شيء من ذلك وفضلاً عن هذا فانه يمكن ان يطرح سؤال عما اذا كان هذا الانحطاط له اسباب اخرى فعالة ادت اليه (٨) . وهذه مسالة ليس هنا الآن مجال حلها .

وبصرف النظر عن ذلك فانه لمن المشكوك فيه ان يكون هذا الانحطاط المزعوم للفلسفة الاسلامية ـ منذ القرن الثاني عشر ـ قد وقع بالفعل ؛ ان هناك من الباحثين من يرى ان هذا الادعاء ما هو الا مجرد اسطورة في مجال العلم يجب ان تاخذ طريقها الى المتحف (٩) .

وعلى الجملة فان موقف الغزالي النقدي في مسائل الفلسفة يجب ان ينظر اليه على انه في موضعه السليم ، ولا يجوز باي حال من الاحوال الخلط بينه وبين انكار الفلسفة كفلسفة . وفوق ذلك كله نريد ان نشير الى ان الغزالي بجانب عمله كناقد كان ايضاً

---

(٦) انظر في ذلك :

Reinhard Lauth : **Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie.** München 1967, p. 15.

(٧) انظر الكتاب التالي الذي الفه H. Frick والذي عقد فيه مقارنة بين الغزالي في كتابه « النقد » واوغسطين في كتابه « الاعترافات » :

Ghazalis Selbstbiographie, ein Vergleich mit Augustins Konfessionen. Leipzig 1919.

(٨) راجع د.ابو العلا عفيفي في مقدمته لكتاب مشكاة الانوار للغزالي (القاهرة ١٩٦٤) ص ٣٣ ؛ وجولد تسيهر في بحثه عن الفلسفة الاسلامية واليهودية المنشور في :

Kultur der Gegenwart I, 5, p. 63, Berlin 1909.

وراجع ايضاً :

A History of Muslim Philosophy, p. 622.

(٩) انظر في ذلك ص ٢٢٣ وكذلك ص ١٧ ، ٢٢، من كتاب « فلسفة الاسلام » لماكس هورتن :

Max Horten : **Die Philosophie des Islam.** München, 1924.

صاحب عمل خلاق فى ميدان الفلسفة ، وكان مفكراً اصيلاً (١٠) .

ولسنا نبالغ اذا قلنا ان الغزالى بمنهجه الفلسفى قد تقدم عصره بعدة قرون ولم يلحقه فى افكاره الا ديكارت ابو الفلسفة الحديثة .

وفى القسم الأول من هذه الدراسة ستتحدث عن منهج الشك الذى اتخذاه طريقاً فلسفياً للبحث عن الحقيقة . وسيتضح فى هذا المقام بوجه خاص ان شكهما الفلسفى يجب ان يميز بعناية من كل « ارتيابية » ، كما سيتضح كذلك أن المسلمة الاولى لفلسفتهما هى الفكر المستقل ؛ وأن شكهما لا يجوز ان يفهم على انه نوع من الزندقة . وفى بداية الشك يعرض سؤالهما عن معرفة يقينية مطلقة ، وفى اثناء هذا الشك يتوصلان ـ بعد رفض كل علم او معرفة حصلا عليها عن طريق التقليد ، وبعد الشك فى المعرفة الحسية ـ الى الشك فى كل معرفة عقلية والى الشك الميتافيزيقى المطلق الذى يجعل كل علم وكل امكانية للمعرفة على الاطلاق امراً مشكوكاً فيه . **وفى القسم الثانى من هذه الدراسة نعرض لكيفية التغلب على هذا الشك الفلسفى عن طريق معرفة الحقيقة المطلقة** . وهنا نركز على مناقشة كيفية فهم ما عرضه الغزالى فى هذا الصدد ؛ ونقابل بين الشروح التى حدثت حتى الآن للحل الذى توصل اليه الغزالى وما توصلنا اليه من شرح فلسفى يضع فلسفة الغزالى لأول مرة فى ضوء جديد . ثم نعرض الحل الذى تغلب به ديكارت على الشك ، ونقارن بعد ذلك بين الحلين مبينين ـ فى نظرة عامة ـ الامور الاساسية المتفق عليها عند كل من الغزالى وديكارت وكذلك الاختلافات فى تأسيس فلسفتيهما .

اولاً ـ الشك الفلسفى :

١ ـ المنطلق التاريخي : عندما نقارن احوال العصرين اللذين عاش فيهما الغزالى وديكارت، فاننا نتبين الحقيقة التالية : لقد عاش كل منهما فى عصر كان يقدم من الناحية العقلية صورة غير مرضية ؛ ذلك لان وحدة الفكر كانت قد انحلت الى مجموعة من الآراء المتناقضة التى تدعى كل منها لنفسها انها قد توصلت الى الحقيقة ، ولكن بدون أن تستطيع فى النهاية ان تبرهن على صحة هذا الادعاء . أما عن الفلسفة التى كان يجب أن تقدم المساعدة فى مثل هذه الاحوال فلم تكن لديها القدرة على ذلك ، لان الفلاسفة لم يكونوا يملكون الاستقلال العقلى المطلوب بل كانوا مجرد مقلدين . **ولهذا وضع كل من الغزالى وديكارت امام عينيه مهمة تجديد الفكر ؛ وقد كان من الدوافع الهامة لذلك محاربة الالحاد الذى كان منتشراً فى عصريهما ، وتحطيم كل ما لدى الزنادقة والارتيابيين من اسلحة عقلية .**

وهكذا يمكننا ان نجد فى هذه الخطوط الرئيسية شبهاً بين كلا العصرين وان كانت هناك بعض فروق اساسية تجعل المهمة الفلسفية لكل منهما تتخذ طابعاً خاصاً يظهر بوضوح فى طريقة تفكيرهما .

فقد ازدحم عصر الغزالى بوجه خاص بمشكلات دينية ؛ وكانت هناك مدارس كثيرة وطوائف دينية متعددة تتمثل فى اربعة اتجاهات رئيسية هى اتجاهات المتكلمين والباطنية والفلاسفة والصوفية ، ومن بين هذه المدارس الاربع الرئيسية كانت هناك ثلاث من نوع دينى ، وهى مدارس المتكلمين والباطنية والصوفية ؛ وبالاضافة الى ذلك كانت هناك طوائف الفلاسفة . وكان موقف هذه الطوائف

(١٠) انظر فى ذلك ايضا رينان فى كتابه عن ابن رشد ص ٩٦ :

E. Renan : **Averroès**, Paris 1852.

من امور العقيدة يتمثل فى ان هذه الامور اما ان تؤخذ مستقلة استقلالاً تاماً عن العقل كما فى اتجاه الباطنية ، واما ان تكون — فى الظاهر فقط — مبنية على براهين مطابقة للعقل كما فى اتجاه المتكلمين ، فى حين ان تدين المتصوفة وكذلك ايضاً عقلانية الفلاسفة تحاول التحرر من تعاليم الدين . وقد كان الفكر عند كل هذه الطوائف بوجه عام قائماً على التقليد ، اى التسليم بنظرية الباطنية فى الامام المعصوم او بتعاليم العقيدة السائدة ، او بتعاليم الفلسفة اليونانية من جانب الفلاسفة .

وقد عرف الغزالى ان هذا الفكر القائم على التقليد يمثل المشكلة الكبرى لعصره ، ولهذا راى من واجبه مكافحة كل اشكال التقليد . ولم يجد فى ذلك مساعدة من جانب الفلاسفة الذين أخذوا الفلسفة اليونانية — كما يقول الغزالى (١١) — بدون فحص ناقد ، وقلدوها ببساطة واقعين تحت تاثير اسماء لامعة مثل سقراط وابقراط وافلاطون وارسطو (١٢) ، واهملوا التقاليد الاسلامية . فاذا اعتقد الفلاسفة انهم بذلك يبرهنون على مبلغ تفوقهم العقلى على العامة التى تتلقى التعاليم الدينية عن طريق التقليد فان الغزالى يثبت لهم انهم بذلك يقعون فى ضلال اكبر مما يقع فيه العامة البسطاء . وذلك لانهم — كما يقول متهكماً — قد بدلوا فقط تقليداً بتقليد « ... وغفلة منهج عن أن الانتقال الى تقليد عن تقليد خرق وخيال . فاية رتبة فى عالم الله اخس من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليداً ، بالتسارع الى قبول الباطل تصديقاً ، دون أن يقبله خبراً وتحقيقاً » (١٣) .

اما عن عصر ديكارت فقد طبع بوجه خاص بالاكتشافات فى مجال العلوم الطبيعية وشروحها مما شكك فى الاراء والتصورات المسيحية بوجه عام (١٤) .

وفى حين ان مسعى الغزالى من بادىء الامر كان ينحصر بوجه خاص **فى الاجابة عن مسائل** دينية ميتافيزيقية دفعه **اليها العصر الذى** عاش فيه ، **فان اهتمام ديكارت — طبقاً** للمشكلات العقلية لعصره **— كان ابتداء من** نوع علمى نظرى خالص ؛ انه يبحث عن علم عالمى (١٥) يستطيع ايضاً فى النهاية ان يصل الى معارف دينية وقضايا عقيدية عن طريق الاستنباط deduction والحدس (١٦) intuition ... علم يريد ان يجد كل المعارف عن طريق العقل ، وتكون له

---

(١١) انظر تهافت الفلاسفة (بيروت ١٩٦٢) ص ٣٨ .

(١٢) يشير ديكارت الى مثل ذلك ايضا حين يقول عن افلاطون وارسطو : « ولقد اصاب هذان الرجلان من الالمعية والحكمة ... ما اضفى عليهما سلطانا كبيرا جعل من جاءوا بعدهما يقفون عند متابعة ارائهما اكثر مما يسعون الى شيء افضل » الترجمة العربية لمبادىء الفلسفة (القاهرة ١٩٦٠) ص ٥٤ — مؤلفات ديكارت :

Oeuvres de Descartes, publiées par Adam et Tannery.
Paris 1897-1910. IX-2e, p. 6.

(ونحيل فيما يلى على هذه الطبعة الاخيرة تحت رمز : AT)

(١٣) التهافت ص ٣٨

(١٤) انظر فى ذلك :

Alquié, F. : **Descartes. L'homme et l'oeuvre.** Paris 1956, p. 17.

(١٥) AT X p. 360.

(١٦) المرجع السابق ص ٣٧٠ .

القدرة على الوصول الى حقيقة كل شيء (١٧). ولكن تفكير ديكارت صار فيما بعد اكثر عمقا حيث توصل الى الفكر الميتافيزيقي . وهنا ايضا بقى تأسيس دعائم العلوم بالنسبة له مطلبا هاما (١٨) استمر يؤثر فى طريقة تفكيره بصورة حاسمة ؛ لم توصل ديكارت ــ الذى كان يرى قبل ذلك ان العلم الذى يبحث عنه يجب عليه ايضا ان يؤسس المعارف العقيدية عن طريق العقل ــ الى معرفة ان هذا العلم ــ على عكس ما كان يظن ــ يتأسس الآن فى الله. يقول ديكارت : « واذن فقد وضح لى كل الوضوح ان يقين كل علم وحقيقته انما يعتمدان على معرفتنا للاله الحق » (١٩) .

وهكذا فانه اذا اختلفت ايضا المشاكل التى كانت نقطة الانطلاق عند كل من الغزالى وديكارت فى بحثهما عن الحقيقة ، فانهما يشتركان فى الطريقة الفلسفية الحقيقية التى بوساطتها توصلا فى النهاية الى حل . فالاجابة عن مسألة الحقيقة لا يمكن أن توجد الا على اساس تأمل فلسفى حقيقى .

واذا اكدنا هنا ان الغزالى قد عاش فى عصر مختلف تماما عن عصر ديكارت وفى ظل حضارة اخرى فاننا لا نريد بذلك ان نقول : ان الغزالى لهذا كان مجبرا فى تفكيره ، ولكننا نريد ان نشير فقط بذلك الى انه لهذا قد تلقى مهمة اخرى. فالغزالى كان ابعد الناس عن ان يدع فكره يتحدد عن طريق عقلية عصره ، تلك العقلية التى اتخذها فقط نقطة انطلاق لتفلسفه ؛ ويستطيع المرء بحق ان يعتبر ان احد الافكار الرئيسية لفلسفة الغزالى تتمثل فى تأكيده المستمر لضرورة الاستقلال العقلى .

يقول الغزالى فى كتابه « ميزان العمل » : « فجانب الالتفات الى المذاهب واطلب الحق بطريق النظر ، لتكون صاحب مذهب ، ولا تكن فى صورة اعمى تقلد قائدا يرشدك الى طريق ، وحولك الف مثل قائدك ينادى عليك بانه اهلكك واضلك عن سواء السبيل. وستعلم فى عاقبة امرك ظلم قائدك ، فلا خلاص الا فى الاستقلال ... ولو لم يكن فى مجارى هذه الكلمات الا ما يشككك فى اعتقادك الموروث لتنتدب للطلب ، فناهيك به نفعا » (٢٠) .

٢ ــ الشك الفلسفى والارتيابية : يرى الغزالى ان الشك فى جميع المعارف التى يتلقاها الانسان عن طريق التقليد امر ضرورى فى اثناء التطور العقلى ، وذلك لان الشك فقط هو الذى يجعل الوصول الى الحقيقة ممكنا . يقول الغزالى فى ذلك : « اذ الشكوك هى الموصلة الى الحق ، فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال » (٢١) .

ويجب أن يكون واضحا ان الشكوك التى يتحدث عنها الغزالى هنا تختلف عن الشك الارتيابى ، وذلك لانها لا تنكر الحقيقة كما ينكرها الشك الارتيابى ، بل تحاول ان تجد اساسا للحقيقة ، انها شكوك تبحث عن الحقيقة المطلقة ، والاقرار بان هناك حقيقة امر ضرورى فى تكوين العقل البشرى على الاطلاق . ولذلك فان هذا الاعتراف بوجود الحقيقة لا يمكن انكاره الا فى لحظة نسيان للذات ، اى فى تفكير لا يسترشد بالعقل الخالص ، بل يصدر عن مقدمات خاطئة واحكام سابقة . فالشك الارتيابى الذى ينفى عموما

(١٧) المرجع السابق ص ٣٧٤ .

(١٨) AT IX p. 13.

(١٩) الترجمة العربية « التأملات » ص ٢٠٨ ؛ انظر : AT IX p. 56

(٢٠) ميزان العمل (القاهرة ١٩٦٤) ص ٤٠٩ .

(٢١) المرجع السابق .

امكانية الحصول على معارف يقينية يفترض فى نفسه يقين هذا الادعاء ، ويناقض بذلك نفسه بنفسه ، اى ان موقفه يبنى على هذا الذى ينكره . وهكذا كما ان كل عقل بما هو عقل يتعلق بالحقيقة فى كل اعماله — لان كل دعوى تفترض وجود الحقيقة ولا تستطيع الا ان تفعل ذلك — فانه يحدث فى كل فلسفة حقة ذلك التوجه الواعى والواضح نحو الحقيقة المطلقة لذاتها .

والفيلسوف ليس هو ذلك الذى يحافظ بالتفلسف ، بل هو الذى يستمر فى مواصلة التفلسف حتى النهاية .

وفى بداية **الطريق الفلسفى** يوجد الشك **الفلسفى ، اى الشك** الذى يخدم **كوسيلة للبحث عن الحقيقة ،** وليس كالشك الارتيابى **الذى لا يخرج عن دائرة** نطاقه ، والذى ينكر **ايضا امكانية هذا الخروج** ، وبهذا قد طرقنا الموضوع الذى شغل حياة الغزالى منذ صباه ، وطبع تطوره العقلى بصورة حاسمة .

فالغزالى يحدثنا ان الشك قد بدا عنده منطلقاً من هذه الحقيقة وهى : انه توجد مجموعة كبيرة من التعاليم والنظريات فى عصره يدعى كل منها لنفسه الوصول الى الحقيقة ، وهذا امر غير ممكن اطلاقاً ؛ لانها تتناقض مع بعضها . فاما ان تكون كلها باطلة ؛ واما ان يكون احدها فقط صحيحاً والباقى باطلاً .

ويشبه الغزالى هذه الكثرة الهائلة لهذه الآراء والنظريات التى واجهته ببحر عميق غرق فيه الاكثرون ، ولم ينج منه الا الاقلون (٢٢) . ويتساءل الغزالى : كيف تدعى هذه الطوائف الكثيرة لنفسها انها نجت من هذا البحر العميق وتوصلت الى الحقيقة ؟

وفى حماس بالغ اتجه الغزالى لدراسة كل الاتجاهات الفكرية المختلفة فى عصره ، كما يقول هو عن نفسه : « **ولم ازل فى عنفوان شبابى منذ ان راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين الى الآن ، وقد اناف السن على الخمسين ، اقتحم لجة هذا البحر العميق ، واخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ، واتوغل فى كل مظلمة ، واتهجم على كل مشكلة ، واتقحم كل ورطة ، واتفحص عن عقيدة كل فرقة ،** واستكشف اسرار **مذهب كل طائفة ، لاميز بين محق ومبطل** » (٢٣) .

وعند ديكارت **نجد هذا التشبيه الذى** استخدمه الغزالى . **فهو ايضا يتحدث — فى** مناسبة الشك الفلسفى — **عن ماء عميق ، ويقول : ان اكثر الباحثين قد لاقوا حتفهم فيه** (٢٤) .

ان مشكلة الحقيقة اذا لم يمكن السيطرة عليها فان الارتيابية تنشأ بكل صورها ، هذه الارتيابية التى تستمد كل حججها من واقع الحقائق الكثيرة التى تبدو فى الظاهر مقنعة ، وهى فى الحقيقة مناقضة لبعضها . وكما انكر السوفسطائيون — فى عصر سقراط — الحقيقة فى المجالين النظرى والعملى ، فقد كان هناك فى عصر ديكارت ارتيابيون — وبوجه خاص مونتانى Montaigne — ينكرون اية امكانية للوصول الى الحقيقة .

---

(٢٢) المنقذ من الضلال (دمشق ١٩٣٤) ص ٦٤ ومابعدها .

(٢٣) المنقذ ص ٦٥ وما بعدها .

(٢٤) AT X p. 512 **؛ انظر فى هذا الصدد ايضا خطاب ديكارت الى بلزاك فى عام ١٦٣١ (راجع** Alquié **فى كتابه عن ديكارت ص ٧٢) وراجع ايضا :** AT IX p. 18 .

وكذلك كان هناك في عصر الغزالي ممثلون للاتجاه الارتيابي . ومن بين هؤلاء نذكر بوجه خاص اثنين من المشهورين في ذلك العصر هما : **ابو العلاء المعري** الذي مات قبل مولد الغزالي بعام **وعمر الخيام** الذي كان معاصرا للغزالي . وكان الغزالي على علم بتناقض الارتيابيين الذي يتمثل في انهم يعترفون بالمبادىء العقلية كوسيلة للاعتراض في حين انهم في الوقت نفسه ينكرون هذه المبادىء . يقول الغزالي : « ... والا فالسوفسطائي كيف يناظر ، ومناظرته في نفسه اعتراف بطريق النظر ؟ » (٢٥) . كما يصور الغزالي حالة هؤلاء الذين « يحكمون على سائر النظريات بالبطلان لتطرق الخلاف فيها » (٢٦) بقوله : « هذا وأمثاله سببه آفات تصيب العقل ، فيجرى مجرى الجنون ، ولكن لا يسمى جنونا ، والجنون فنون » (٢٧) .

٣ ـ **الاستقلال العقلي** : لقد كان الغزالي ابعد ما يكون عن أن يدع الشك يتغلب عليه ، لان ارادة الحقيقة لديه قد قادت عقله الناقد ، ومنحته القوة الضرورية والشجاعة ، للثبات في وجه المخاطر والعقبات التي تعترض طريقه في البحث عن الحقيقة والتغلب عليها . ويصف لنا الغزالي كيف كان مطلب الحقيقة مسيطرا عليه منذ صباه ، وكيف انه قد توصل في وقت مبكر الى استقلال عقلي : « وقد كان التعطش الى درك حقائق الامور دابي وديدني من أول أمري وريعان عمري غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي ، لا باختياري وحيلتي ، حتى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت علي العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا » (٢٨) .

فاذا حدثنا الغزالي هنا عن أن مطلب الحقيقة الذي سيطر عليه كان فطرة وضعها الله في جبلته ، اتضح لنا كيف كان الغزالي نفسه يحس بقوة هذا الدافع نحو المعرفة ، وقد كان لتحرره منذ صباه من قيود التقليد والعقائد الموروثة ذا أهمية بالغة بالنسبة لتطوره العقلي ، وبذلك حرر نفسه والى الأبد من كل روابط التقليد والتبعية العقلية والعبودية الفكرية ، وخطا خطوة لا يمكن له بعدها ان يلغي تاثيرها ، أو يعود بها الى الوراء وذلك كما يقول : « ... اذ من شرط المقلد الا يعلم انه مقلد . فاذا علم ذلك انكسرت زجاجة تقليده ، وهو شعب لا يراب » (٢٩) .

ويكرر الغزالي في مواضع كثيرة من كتبه تشبيه المقلد بالأعمى . فيقول مثلا : « ومن قلد اعمى ، فلا خير في متابعة العميان » (٣٠) . ويقول في موضع آخر : « فاعلم يا أخي انك متى كنت ذاهبا الى تعرف الحق بالرجال من غير أن تتكل على بصيرتك فقد ضل سعيك . فان العالم من الرجال انما هو كالشمس او كالسراج يعطي الضوء . ثم انظر ببصرك ، فان كنت اعمى فما يغني عنك السراج والشمس . فمن عول على التقليد هلك هلاكا مطلقا » (٣١) .

ويشبه ديكارت ايضا الانسان الذي لا يتفلسف بانسان لا يستخدم عينيه عند المشي بل يغمض عينيه ويسترشد بشخص آخر (٣٢) ؛ كما يشير الى ان الفلسفة لا تجلب فقط السرور بالمعرفة ، بل هي ايضا ضرورية لهداية الانسان وارشاده في الحياة .

---

(٢٥) ، (٢٦) ، (٢٧) معيار العلم (القاهرة ١٩٦١) ص ٢٤١ ـ ٢٤٢ .

(٢٨) المنقذ ص ٦٧ وما بعدها .

(٢٩) المنقذ ص ٧٧ .

(٣٠) ميزان العمل ص ٢٢٨ .

(٣١) معراج السالكين ص ٢٩٨ وما بعدها (ضمن مجموعة : الرسائل الفرائد من تصانيف الامام الغزالي ـ مكتبة الجندي) ؛ انظر ميزان العمل ص ٣٢٩ ومعيار العلم ص ٢٢٨ .

(٣٢) انظر الترجمة العربية لمبادىء الفلسفة ص ٤٨/٤٩ ، وراجع : AT IX-2e p. 3

وكما رأينا ان اهم السمات التي تميز فلسفة الغزالي وتطوره العقلي تتمثل في التحرر من كل تبعية عقلية ، فكذلك نجد الشيء نفسه عند ديكارت اذ يحدثنا عن توصله في وقت مبكر الى رفض كل علم ومعرفة حصل عليهما عن طريق التبعية العقلية : « فانني تعلمت الا اعتقد اعتقادا جازما في شيء ما بحكم التقليد او العادة ، وكذلك تخلصت شيئا فشيئا من كثير من الاوهام التي تستطيع ان تخمد فينا النور الفطري وتنقص من قدرتنا على التعقل » (٣٣) .

وكذلك تحرك مطلب الحقيقة في نفسه في وقت مبكر مثل الغزالي . يقول ديكارت في ذلك : « وكانت رغبتي شديدة دائما في ان اتعلم كيف اميز الحق من الباطل كي اكون على بصيرة في اعمالي ولكي اسير على هدى في حياتي » (٣٤) .

وطبقا لذلك دعا ديكارت الى « بحث الحقيقة عن طريق النور الفطري (٣٥) بدون عون من جانب الدين او الفلسفة (التقليدية) » . وكان دائما يشير الى اهمية وضرورة تحرير المرء لنفسه من الميل الى التبعية العقلية (٣٦) . **وهكذا نستطيع ان نقول : ان الاستقلال العقلي كان المسلمة الاولى لفلسفته ، تماما كما كان ذلك بالنسبة للغزالي .**

٤ ـ العقيدة والشك الفلسفي : هنالك سؤال في حاجة خاصة الى بحث وهو : الى اى مدى اثبت كل من الفيلسوفين ايضا استقلالاً فيما يتعلق بامور العقيدة ؟

اما فيما يختص بالغزالي فقد سبق ان اشرنا (٣٧) الى ان نفسه قد امتلأت بمطلب الحقيقة الخالصة نظرا لما وجده امامه من التعاليم الكثيرة المتناقضة للطوائف المختلفة في عصره ؛ فنفض عن نفسه منذ الصبا كل تبعية عقلية ، وفي الوقت نفسه رفض ايضا العقائد الموروثة . وقد ازدادت شكوكه عمقاً نظرا للحقيقة الواقعة من وجود اديان مختلفة ، وما هو متبع في طريقة اعتناقها ؛ فقد رأى ان العقيدة تبدو وكأنها امر تلقين تعاليم معينة للنشء في فترة تربيته : « اذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء الا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم الا على التهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم الا على الاسلام » (٣٨) .

وهنا يجب ان يسأل المرء نفسه : هل العقيدة شيء آخر غير التقليد والتلقين ؟ ان المرء غالباً ما يستنتج ـ في مثل هذه الاحوال ـ عدم وجود شيء ما من مجرد احتمال الشك في هذا الشيء ، وهذا خطأ منطقي ، يحدث فقط عندما لا يأخذ التفكير مداه الكافي ، وانما ينقطع متسرعاً دون ان يصل الى النهاية . ولكن هذا الاستنتاج الخاطيء لم يكن ليجد قبولاً عند الغزالي صاحب العقلية الناقدة . ومن ناحية اخرى لم يكن الغزالي ايضا ليرضى لنفسه ان ينهزم امام مشكلة صعبة كهذه التي

---

(٣٣) الترجمة العربية للمقال عن المنهج ص ١١٩ . انظر : AT VI p. 10

(٣٤) المرجع السابق .

(٣٥) « بحث الحقيقة عن طريق النور الفطري » هوعنوان مؤلف صغير لديكارت ، يعتقد انه قد الفه بعد التأملات ومبادىء الفلسفة ، ولم يكمل ديكارت هذا المؤلف . ونشر لاول مرة كما هو في عام ١٧٠١ مع كتاب (قواعد لهداية العقل) الذي لم ينشر ايضا في حياة ديكارت .

(٣٦) انظر في ذلك على سبيل المثال : AT IX p. 13; V11, P. 361; X p. 516, 522f

(٣٧) انظر ما عرضناه في الشك الفلسفي والارتيابية وفي الاستقلال العقلي .

(٣٨) المنقذ ص ٦٨ .

يواجهها الآن ؛ وقد سبق ان اشرنا كيف انطلق الغزالى بحماس بالغ لدراسة المذاهب والطوائف التى كانت قائمة فى عصره ؛ وبعبارة اخرى **فان الموقف اللاادرى لم يكن يتفق وعقلية الغزالى**. واذا كان هذا الموقف اللاادرى يمثل الموقف الذى يتخذ عادة فى مسائل العقيدة على وجه الخصوص ، فان الحقيقة لم تكن ابدا بالنسبة للغزالى امرا تقرره غالبية الاصوات . كما لم تكن اطلاقا امرا خاضعا للراى المتقلب ، ولهذا لم يبحث عنها الغزالى ايضا بالطريقة التى يتخذ بها المرء لنفسه رايا قابلا للتغيير . ان هناك نداء منبعثا من اعماقه يدفعه الى طلب الحقيقة الخالصة . وهكذا يقول الغزالى : « فتحرك باطنى الى حقيقة الفطرة الاصلية ، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والاستاذين ، والتمييز بين هذه التقليدات ، واوائلها تلقينات ، وفى تمييز الحق منها من الباطل اختلافات » (٣٩) .

وفى هذه اللحظة من تامله كان لا يزال يعتقد انه قد تخلص تماما من كل الاحكام السابقة ومن كل الفروض غير الممحصة برجوعه عن كل التعاليم التى حصل عليها بوساطة الطرق التقليدية القائمة على التبعية العقلية ؛ ولكن اتضح له فيما بعد ـ كما سنتبين ذلك بالتفصيل ـ انه كلما ازداد تفكيره عمقا كلما ازدادت دائرة شكوكه اتساعا لتمتد الى كل المجالات التى تفصل بينه وبين « حقيقة الفطرة الاصلية » التى يسعى اليها .

والآن نريد الاجابة عن السؤال التالى :
ماذا كان موقف الغزالى ازاء العقيدة ؟

لقد وضع الغزالى العقيدة موضع التساؤل نظرا لاعتبارات خارجية تتمثل فى وجود اديان مختلفة ، وعقائد متعددة ؛ ولكنه لم ينفض يديه لذلك منها ، ولم ينفها صراحة ، اى انه لم يصبح بالمعنى الحقيقى زنديقا . فقد حماه من ذلك دائما هذا الدافع القوى للبحث عن الحقيقة ، وقد توصل الغزالى فيما بعد الى تقبل تعاليم العقيدة عن اقتناع كامل ، ولكن هذا الاقتناع لم يكن مستندا الى ادلة معينة ، وانما كان نتيجة لتجارب واسباب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها كما يقول : « وكان قد حصل معى ـ من العلوم التى مارستها والمسالك التى سلكتها ، فى التفتيش عن صنفى العلوم الشرعية والعقلية ـ ايمان يقينى بالله تعالى ، وبالنبوة ، وباليوم الآخر . فهذه الاصول الثلاثة من الايمان كانت رسخت فى نفسى ، لا بدليل معين محرر ، بل باسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها » (٤٠) .

فالشك بالنسبة للغزالى كانت له نفس الاهمية الفلسفية التى كانت له عند ديكارت . وقد وصفه ديكارت بانه « وسيلة لحصول على معرفة الحقيقة معرفة اوضح » (٤١) .

ولكى نبين ان شك ديكارت لم يكن فى الواقع شك زندقة ، وانما كان طريقا فلسفيا اختاره وسلكه وعلمه ، فان ذلك يمكن ان يؤدى بنا الى الاجابة عن المسالة المتنازع فيها بالنسبة لعقيدته من واقع ما يعرضه ديكارت نفسه . ان ما يهمه ـ كما يقول ـ هو معرفة الحقيقة معرفة اوضح ؛ اى الحصول على الحقيقة التى يدركها العقل بيقين قطعى مطلق . ومن هنا نستطيع ان نفهم ماذا يعنى عندما يؤكد باستمرار ان الشك يجب ان يضيق نطاقه على مجال بحث الحقيقة ؛ اى عدم مد الشك الى الحياة اليومية حيث يجب على المرء ـ فى

---

(٣٩) المنقذ ص ٦٨ .

(٤٠) المنقذ ص ١٢٥ .

(٤١) من خطاب ديكارت الى بويتنديك Buitendijck (عام ١٦٤٢) : AT IV p. 63

اغلب الأحيان ـ ان يــرضى بالامــور الاحتمالية (٤٢) . وكان ديكارت يسير على هذه القاعدة (٤٣) ؛ وذلك لأنه كان قبل ذلك ولا زال مقتنعاً بصحة العقيدة (وايضاً بصحة القواعد الخلقية) ؛ ولكنه فقط لم يكن يملك بعد معرفة حقيقة العقيدة وحقيقة القواعد الخلقية بالوضوح المطلوب . ان ما يهمه هو ان يصل عن طريق نور العقل الفطرى ـ اى عن طريق فلسفى خالص ـ الى معرفة الحقيقة طالما كانت هذه المعرفة ميسرة للعقل .

فاذا حاول الغزالى الحصول على معرفة حقة بالرجوع الى « حقيقة الفطرة الاصلية » فان مسعاه فى ذلك لا يختلف عن مسعى ديكارت فى رجوعه الى « قوة العقل الفطرية » . وهذه القوة الفطرية يمكن ان يساء استخدامها وتوجه توجيهاً غير سليم يبلغ بها الى مرتبة العجز ؛ وذلك يكون فى العادة نتيجة للتربية الخاطئة وللعادات الخاطئة ايضا ، ويوجه عام يكون نتيجة للتبعية فى الاعتقاد والفكر ، وخصوصاً فى مرحلة الطفولة ؛ تلك التبعية التى تسيطر فوق ذلك على غالبية الناس طول حياتهم . وفى هذه الحالة الأخيرة يظل الانسان مصراً فى النهاية على الجهل . والذى يرضى بذلك يتنازل عن انسانيته كما يقول الغزالى (٤٤) .

٥ ـ **شروط التفلسف** : ان الفلسفة بالمعنى الذى نتحدث عنه هنا ـ وهو البحث عن الحقيقة بالمعنى الشامل للناحيتين النظرية والعملية ـ تتطلب وجوب قيام المرء بنوع من الزهد العقلى ـ وذلك يتمثل فى ان يوجه المرء عنايته الى تحرير عقله من كل الأحكام السابقة، اى من الأحكام القائمة على اسس غير كافية ؛ وهى احكام قد حصل عليها المرء ـ كما يقول ديكارت ـ « من الحواس او بوساطة الحواس » (٤٥) (وهى الامور التى تعلمها من والديه ومعلميه .. الخ ، بوساطة حاسة السمع) (٤٦) .

ويؤكد الغزالى ايضاً باستمرار ان تعاليمه لا يستطيع ان يفهمها الا من تحرر من كل تبعية وتقليد (٤٧) . وديكارت يعنى الشيء نفسه حين يقول : « ... انى لا انصح بقراءته (يقصد كتاب التأملات) بتاتاً لأحد من الناس الا لمن يريدون ان يتأملوا معى تأملاً جدياً ، ويستطيعون ان يجردوا نفوسهم من مخالطة الحواس ، وان يخلصوها تخليصاً تاماً من جميع ضروب الظنون، والأحكام السابقة ، وانا اعلم علم اليقين ان هؤلاء نفر قليل جداً » (٤٨) .

ويذكر الغزالى ثلاثة اسباب رئيسية للفكر الخاطىء تتمثل فى ان يدع المرء نفسه تسيطر عليه الحواس ، او ان يخضع للمظنونات ، او ان يكون اهتمامه منصرفاً فقط الى نصر رأيه فى الجدال « ... وحقيقة الامور وراء الحواس والظنون ، ولكن الغالب على بعض الناس لذة المحسوسات ، وعلى بعضهم قوة

---

(٤٢) AT IX-2e p. 26

(٤٣) AT VI p. 28

(٤٤) المعارف العقلية (دمشق ١٩٦٣) ص ٩٦ .

(٤٥) انظر الترجمة العربية للتأملات ص ٧٠ . AT IX p. 14

(٤٦) AT V p. 146

(٤٧) انظر مثلاً القسطاس المستقيم ص ٧٩ (ضمن مجموعة القصور العوالى من رسائل الامام الغزالى ـ مكتبة الجندى) حيث يقول : ان من تبقى عليه درك من دروك التقليد لا يصلح لصحبته .

(٤٨) الترجمة العربية للتأملات ص ٤٨/٤٩ AT VII p. 9 انظر ايضا : AT IX p. 125 f .

المظنونات ، وعلى بعضهم اغراض الجدل ، فاعرضوا عن بيان العقل وتصاموا عن استماع الكلام بالعقل » (٤٩) .

ويجب على من يريد أن يصل الى علم حقيقى ان يطهر نفسه من كل الصفات الخبيثة كما يقول الغزالى (٥٠) .

وقد توصل الغزالى من طريق خبراته طوال حياته التى منحها للعلم والبحث عن الحقيقة ـ الى الاقتناع بان الجهل يمثل فى الغالب ـ كما يقول ـ مرضاً مستعصياً ، وانه يوجد قسم كبير من بين هؤلاء المشتغلين بالعلوم قد منى بهذا المرض ، ولهذا فان الافضل للمرء الا يدخل مع امثالهم فى نقاش (٥١) .

ويرى الغزالى ان الافكار الفلسفية لا يستطيع ادراكها الا « الذين لهم قوة القريحة وصفاءالذهن وزكاء النفس ونفاذ الحدس » (٥٢) .

وكان ديكارت ايضاً يرى ان الفلسفة تتطلب شروطاً عقلية وخلقية ، ولهذا يشير الى انه قد كتب « تأملاته » فقط « لعقول قوية ثابتة solidioribus ingeniis » كما يتحدث ايضاً فى **« مقال عن المنهج »** عن ان طريقه الفلسفى لا يجوز ولا يمكن ان يسلكه كل الناس ؛ ويشير ديكارت الى طبقتين من العقول ليست لهما القدرة على ذلك : « هذان الصنفان هما : اولاً : الذين لاعتقادهم فى انفسهم من الحذق فوق ما لهم لا يستطيعون ان يمنعوا انفسهم من التهور فى احكامهم ، ولا يملكون من الصبر ما يستطيعون به سياسة افكارهم كلها بنظام ، ومن ثم فاهم اذا اتخذوا حرية الشك فى المبادىء التى تلقوها ، والابتعاد من الطريق العام ، فانهم لن يقدروا على ملازمة الصراط الذى يجب سلوكه للسير الأقوم وسيظلون فى ضلال كل حياتهم . ثم آخرون اوتوا حظاً من العقل او من التواضع ، كى يحكموا بانهم اقل قدرة على تمييز الحق من الباطل من اناس يصلحون ان يكونوا لهم معلمين،فهم اولى بان يقتنعوا باتباع آراء هؤلاء من ان يبحثوا بانفسهم عما هو احسن » (٥٣) .

وبجانب هذه الشروط العقلية والخلقية هناك شرط آخر للفكر المتفلسف ، وهو وجوب استعداد المرء مبدئياً لتحرير نفسه من كل الاحكام السابقة ، وان يكون مستعداً ايضاً لان يتبع فى احكامه العقل وحده ، لأن العقل فقط هو القادر على معرفة الحقيقة ، كما يقول الغزالى : « فاما العقل اذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط ، بل راى الأشياء على ما هى عليه ، وفى تجريده عسر عظيم . وانما يكمل تجرده عن هذه النوازع بعد الموت » (٥٤) .

فالصعوبات التى تقف فى طريق النظر الخالص للعقل كبيرة جداً ـ كما يرى الغزالى ـ لدرجة ان هذا النظر الخالص لا يمكن ان يبلغ كماله الا بعد الموت .

(٤٩) المعارف العقلية ص ٦٨ .

(٥٠) ميزان العمل ص ٢٤١ وما بعدها ، واحياء علوم الدين (القاهرة ١٩٢٩) ١/٥٥ .

(٥١) انظر رسالة ايها الولد ص ١٢٧/١٢٨ (ضمن مجموعة القصور العوالى ...) .

(٥٢) معارج القدس (القاهرة ١٩٢٧) ص ٢١٠ .

(٥٣) مقال عن المنهج (الترجمة العربية) ص ١٢٥ ؛ AT VI p. 15

(٥٤) مشكاة الانوار ص ٤٧ .

٦ ـ الشك المنهجي :

(١) الاعتراف بوجود الحقيقة : لقد التقى راى كل من الغزالى وديكارت على ان فى الامكان من حيث المبدا الوصول الى مثل هذا التحرر ـ المشار اليه ـ من كل الأحكام السابقة ومن الخيالات ، والوصول الى معرفة يقينية ـ على الأقل فى مجالات معينة ـ منبثقة من العقل وحده . وذلك كله عن طريق فلسفى خالص وبطريقة منهجية .وكوسيلة لهذه المعرفة توصل كل منهما الى منهج فلسفى يتفقان فى اسسه ، وان كانا يختلفان الى حد ما فى عرضه . هذه الوسيلة هى الشك المنهجى والتحليل الفلسفى (٥٥) .

لقد راينا ان الشك الفلسفى عندهما قد اعلن عن نفسه فى زمن شبابهما المبكر ، كما راينا انه قد دفعهما الى السعى الى استقلال عقلى ، وان ميلهما هذا قد ازداد نتيجة للحالة العقلية غير المرضية لعصريهما بما تشتمل عليه من آراء وتعاليم متناقضة ثوت لديهما الشك فى حقيقة المناهج الموروثة ، ولهذا اتجها ـ معتمدين فقط على وعيهما بانه يجب ان تكون هناك حقيقة واحدة مطلقة ـ الى مهمة البحث عن طريق المعرفة الحقة ، وبدءا عملية التفرقة بين الحق والباطل والصواب والخطأ فى هذه الاتجاهات والمذاهب القائمة . وبهذا توفر لديهما الشرط الفاصل للتفلسف ، وهو ان يعترف المرء بان هناك حقيقة واحدة على الاطلاق ، وان يبدأ حقيقة فى البحث عنها ـ بدون ان تضلله صعوبات هذه المهمة ـ مع الاقتناع الثابت بانه يستطيع ان يجدها ؛ كما يعبر فيشته Fichte عن ذلك بقوله : « . . . ان يعترف المرء بكل جدية : انه توجد هناك حقيقة هى وحدها الصواب والحق ، وكل ما عداها فهو باطل اطلاقا ، وهذه الحقيقة يمكن العثور عليها فعلاً ، وتتضح بنفسها مباشرة على انها حق على الاطلاق » (٥٦) .

وهذا الشرط يتضمن عدا ذلك الاعتراف بان الحقيقة لا يتوصل اليها فقط عن طريق الوحى كما ذهب الى ذلك بسكال Pascal مثلاً (٥٧) ، بل يتوصل اليها ايضا عن طريق فلسفى خالص .

والخطوة التالية فى طريق البحث عن الحقيقة هى المسالة التالية : ما الذى يمكن ان يخدم كمقياس عند الفحص الذى يريد ان يميز بين الحق والباطل فى المناهج القائمة . ان المقياس الحقيقى لايمكن ان يكون الا الحقيقة نفسها ، وذلك لانها لا يمكن ان تعرف الا عن طريق نفسها ، والا لم تكن هى الحقيقة . ومن هذا يتضح ان الباحث عن الحقيقة يجب ان يكون لديه هذا الذى يبحث عنه . « ان الفلسفة يجب ان يكون لديها الموضوع الذى تريد ان تراه فى نور واضح » كما يقول فيشته (٥٨) .

ان الحقيقة التى يتجه اليها المرء دائما فى كل مكان وفى كل دعوى ، والتى هى دائما حاضرة ، هى فى الوقت نفسه ابعد واصعب موضوع للمعرفة اذا اراد المرء ان يدركها (٥٩) . وان الحقيقة التى يملكها المرء

---

(٥٥) انظر فى ذلك : AT X p. 373, 576

(٥٦) J. G. Fichte, **Ausgewählte Werke** in 6 Bänden. (Darmstadt 1962) Vol. VI p. 168.

(٥٧) cf. R. Lauth, **Die Frage nach dem Sinn des Daseins,** München 1953, p. 224.

(٥٨) Fichte, op. cit. VI p. 115.

(٥٩) انظر ايضا الشذرات المأثورة عن هيراكليت ١ ، ٢ ، ٧٢ فى :
H. Diels : **Die Fragmente der Vorsokratiker,** Hamburg 1964, p. 23, 28.

عادة فى حياته العملية ، والتى لم يحصل عليها عن طريق التفلسف ، هى فقط حقيقة ناقصة غير كاملة (بصرف النظر عن الايمان الكامل الذى يتضمن امتلاك الحقيقة الكاملة). وهذه الحقيقة التى يحصل عليها المرء فى حياته العملية ليست ملكا حقيقيا ، وذلك لأنها لم تدرك بوضوح ويقين . انها تقع الى حد ما فى ضوء باهت مختلطة بخيالات وضلالات واوهام.

ولكن ليس معنى ذلك انها اخذت بدون تفكير ، فكل موجود عاقل يفكر . ولكن الطريقة التى يمارس بها المرء هذا التفكير فى حياته العملية ، وبوجه خاص الحد الذى يصل اليه هذا التفكير ، شىء مختلف عما هو الحال فى الفلسفة . فالفيلسوف لا يكتفى بدرجة التفكير التى يمارسها المرء فى حياته العملية ، ولكنه يفحص نتائج الفكر العادى فى محاولة للبلوغ الى وضوح تام ؛ فى حين ان الحقيقة فى التفكير العادى تكون امرا تقريبيا معتقدا ، ولذلك تكون قابلة للشك .

ان مسالة الحقيقة لا يمكن ان تحل بصورة كافية من طريق « الاستقراء Induktion » وذلك لأن العلم الذى يحصل المرء عليه من هذا الطريق لا يستطيع ان يدعى لنفسه غير الاحتمال لا القطع . وكذلك لا يمكن ان تحل مسالة الحقيقة بمساعدة منهج « الاستنباط Deduktion » وذلك لأن العلم الذى يجب ان يستنبط منه المرء هنا هو الحقيقة نفسها التى يبحث المرء عنها. وهكذا فالتأسيس النهائى للحقيقة لا يمكن ان يحدث الا عن طريق « ارجاع Reduktion » كل شىء الى مبدأ اول يؤسس كل شىء .

(ب) ماهية العلم : لقد قادت مسالة العلم بحقائق الأشياء كلاً من الغزالى وديكارت الى السؤال عن ماهية العلم وتبريره وشرعيته ، وقادتهما فى النهاية الى المبدأ الأعلى . وهكذا يقول الغزالى : « انما مطلوبى العلم بحقائق الامور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هى » (٦٠) . وبذلك أعطى فى جملة قصيرة تخطيطا لسير فلسفته .

وقد قال ديكارت فى « القواعد » ـ اى قبل تأسيسه للميتافيزيقا فى « التأملات » ـ ان الاداة الحقيقية لكل علم وكذلك المنهج يتمثلان فى بحث ما يأتى : ما هى المعرفة وما هو المدى الذى تمتد اليه ؟ (٦١) . ويعتبر ديكارت منهجه وسيلة لزيادة علمه شيئا فشيئا باستمرار ، ووسيلة للوصول الى المعرفة الحقة لكل ما يقدر المرء على معرفته (٦٢).

وعندما بحث الغزالى وديكارت مسالة ماهية العلم اتفقت اجابتهما عن هذه المسالة . وهذه الاجابة تتمثل فى ان العلم الحقيقى يجب ان يقطع الطريق على الاطلاق امام كل شك . يقول الغزالى فى ذلك : « العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم » (٦٣).

وبناء على ذلك فان العلم اليقينى يمتاز بيقين لا يستبقى فقط اى شك ، بل فوق ذلك يقصى تماما كل امكانية للخطا او الضلال.

ويتحدث الغزالى فى كتابه « محك النظر » عن العلم اليقينى ، ويوضح اليقين بقوله : « اما اليقين فلا تعرفه الا بما اقوله وهو ان النفس اذا اذعنت للتصديق بقضية من القضايا

(٦٠) المنقذ ص ٦٨ وما بعدها .

(٦١) انظر : AT X p. 398

(٦٢) المرجع السابق ص ٣٧١ وما بعدها .

(٦٣) المنقذ ص ٦٩ .

وسكنت فلها ثلاثة احوال احدها : ان تتيقن وتقطع به ، وينضاف اليه قطع ثان ، وهو ان يقطع (المرء) بان قطعه به صحيح ، ويتيقن بان يقينه لا يمكن ان يكون فيه سهو ولا غلط ولا التباس ، ولا يجوز الغلط لا في تيقنه بالقضية ولا في تيقنه الثاني بصحة يقينه ، ويكون فيه آمناً مطمئناً قاطعاً بانه لا يتصور ان يتغير فيه رايه ، ولا ان يطلع على دليل غاب عنه فيغير اعتقاده ... ومثال هذا العلم قولنا ان الثلاثة اقل من الستة ، وان شخصاً واحداً لا يكون في مكانين ، وان شخصين لا يجتمعان في موضع ونظائر ذلك » (٦٤) .

ومطابقاً لهذا يرى ديكارت ان اليقين المطلق لا ينفك عن ماهية العلم الحقيقي . ولهذا فان ديكارت يرى انه يجب على المرء في اثناء البحث عن الحقيقة ان يرفض كل علم لا يكون واضحاً وضوحاً مطلقاً . يقول ديكارت في ذلك : « ... ولكن ما دام العقل يقتضي من قبل بانه لا ينبغي ان اكون اقل حرصاً على الامتناع عن تصديق الاشياء التي لم تبلغ مرتبة اليقين التام ، مني على الامتناع عن تصديق الاشياء التي تلوح لي بينة الفساد ، فيكفيني لرفضها جميعاً أن يتيسر لي ان اجد في كل واحد منها سبباً للشك » (٦٥) .

وهذا لا يعني ان كل علم يمكن ان يشك فيه يجب ان يعتبر من بادىء الأمر خطأ ، بل يعتبر في هذه اللحظة من التأمل الفلسفي غير مؤسس تأسيساً كافياً .

وبعد ان توصل كل من الغزالي وديكارت الى معيار للعلم اليقيني بدءا في فحص كل الاراء التي لديهما ، لكي يريا ما اذا كان بين هذه الاراء معارف حقيقية لا يمكن ان يشك فيها باي حال من الاحوال ، اي معارف تمتاز بالعلامة المطلوبة لليقين المطلق . وهكذا يجب ان يترك جانباً كل ما هو مشكوك فيه مثل ما يفعل المهندس المعماري ــ كما يقول ديكارت (٦٦) ــ اذ يزيل كل الرمال جانبياً حتى يصطدم بأرض صلبة يستطيع ان يشيد فوقها ابنية راسخة .

(ج) حركة الشك : اذا ما تتبعنا اهمية الشك في مؤلفات الغزالي فاننا نستطيع ان نتبين انه قد دعا منذ البداية ــ كما سبق ان رأينا ــ الى الاستقلال العقلي ؛ وهذا يعني الشك في كل الاراء التقليدية والموروثة ، مسايراً بذلك طبيعته العقلية الخاصة وتطوره الشخصي . ولكنه قد اعطى هذه الدعوة في بادىء الامر في صورة اشارات وتنبيهات ، حيث لم يكن قد عرض بعد ممارسة الشك منهجياً . وهكذا يتحدث على سبيل المثال في « الاقتصاد في الاعتقاد » عن ضرورة فحص الحقيقة فحصاً مجرداً غير مسبوق باحكام معينة . وذلك عند حديثه عن التقليد المزدوج من جانب من يسمون بالعلماء الذين لم يفارقوا العوام في اصل التقليد بل اضافوا الى تقليد المذهب تقليد الدليل . ثم يقول : « ... وانما الحق ... هو الا يعتقد (المرء) شيئاً اصلاً ، وينظر الى الدليل ويسمي مقتضاه حقاً ، ونقيضه باطلاً » (٦٧) . اما العرض المنهجي

(٦٤) محك النظر ص ٥٥ ، انظر أيضاً المستصفى ص٤٢ وما بعدها .

(٦٥) الترجمة العربية التأملات ص ٧٠ ؛ AT IX p. 14

(٦٦) انظر : AT VII p. 536 f

(٦٧) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٨٨ ؛ انظر ايضاً ميزان العمل ص ٤٠٩ .

للشك كما عاشه الغزالى بنفسه بكل نتائجه الى ان امكنه التغلب عليه بعد صراع عنيف ، أى تعاليمه فى الشك المنهجى ، فقد عرضها بعد زمن غير قصير من تجـربته ، وذلك فى كتابه « المنقذ من الضلال » .

واما العرض الديكارتى لحركة الشك فنراه فى « التأملات » ، وذلك لأن الشك الذى تحدث عنه ديكارت باختصار فى كتابه « المقال » يمكن ان يعتبر الى حد ما مجرد اخبار اولى عن الشك ، وذلك قياساً على ملاحظة ديكارت نفسه على هذا الكتاب كله (٦٨) . ولم يعد الحديث فى « التأملات » ببساطة عن الشك كما كان الحال فى « المقال » ، بل دعا ديكارت فى « التأملات » الى الشك ، وعرض لضرورة ممارسته فى استقلال . وما رأيناه فى « المقال » من الشك فى صورة خبر شخصى نراه فى « التأملات » يرتفع الى عرض نموذجى عام . فالشك هنا يصبح ميتافيزيقياً ، ويحتاج الى زمن معين لممارسته ؛ ولهذا يقول ديكارت فى ردوده على « الاعتراضات » أن الشك يجب أن ينفذ من جانب القارىء فى استقلال (٦٩) .

وذلك لأن الشك الفلسفى الذى يمارسه المرء بنفسه هو فقط الذى يمكن أن يقود الى يقين حقيقى ، اى الى يقين ميتافيزيقى ينحدث من اعماق الشخص نفسه حيث لا يستطيع مجرد الارتياب العشوائى او مجرد الفحص العقلى ان يصل اليها . ولهذا اكد كلا الفيلسوفين الأهمية الحاسمة لليقين الذى لا يكون فقط يقيناً موضوعياً ، بل يكون أيضاً فى الوقت نفسه يقينا ذاتيا ، اى يقينا يستولى على الشخص . ومن اجل ذلك دعا الغزالى وديكارت الى اتخاذ المنهج الفلسفى الذى يتمثل فى الشك المنهجى والتحليل الفلسفى .

والمواقف التفصيلية لحركة الشك الديكارتية ـ كما عرضت فى « التأملات » ـ نجدها جميعها عند الغزالى مع اختلاف يسير ؛ واذا جاز لنا ان نرمز لشخص الانسان بدائرة فاننا يمكن ان نقول : ان حركة الشك تبدأ الى حد ما عند محيط الدائرة ، عند شهادة الحس لكى تندفع بعد ذلك فى النهاية الى مركز الشخص حيث يجد كل يقين لدى الانسان جذوره .

ويشترك الفيلسوفان ـ كما سبق أن بينا ـ فى ذات البداية المتمثلة فى ارادتهما المطلقة لمعرفة الحقيقة . وفى ثبات وعزم يسيران فى الطريق الذى يقودهما الى الشك المطلق حتى يصلا فى النهاية الى نقطة التغلب النهائى على هذا الشك .

والبناء الاساسى لحركة الشك عند الغزالى وديكارت واحد ، ونحن نتبين عند كل منهما مراتب مختلفة للشك وهى : الشك فى المعارف الحسية ثم الشك فى المعارف العقلية الاولية ثم فى النهاية الشك فى الواقع كله على الاطلاق . وما يتعلق بذلك من حجة المنام ، وتصور شيطان مخادع او اله مضل . انه الشك المطلق فى كل شىء وفى معرفة كل شىء ، وفوق ذلك فى وجود كل شىء . انه الشك الذى لا يبقى فى اثناء الشك الا على الشك نفسه فقط .

والصورة التى عرض بها كل من الغزالى وديكارت الشك المنهجى ليست بالتاكيد من قبيل المصادفة ، بل انها لتسمح باستخلاص نتائج معينة . فقد عرضا شكهما فى صورة اخبار عن تجربة شخصية ، وهذا يصور رأيهما فى الفلسفة على انها قبل كل شىء تعلـق ،

---

(٦٨) انظر خطاب ديكارت الى صديقه مرسين فى مارس ١٦٣٧ : At I p. 349

(٦٩) انظر فى ذلك : AT IX p. 103 f

وانها ممارسة عملية شخصية ، وانها لا تتمثل في مجرد الحصول بطريقة نظرية على قضايا وبراهين (٧٠) .

وقد اعطى الطابع الشخصي فيما يرويانه لافكارهما قوة اقناع لا تستطيع أن توصل اليها المناقشات المجردة الخالصة . وفوق ذلك فهما يقصدان في المقام الاول حث القارىء على الاحتذاء بهما وتشجيعه على سلوك سبيل الشك حتى يمكن التغلب عليه نهائيا . ومن خلال تجربتهما يبينان امكانية التغلب على الشك . وهذا ما يقصده الغزالي حين يقول بعد عرضه لمنهج الشك : « والمقصود من هذه الحكايات ان يعمل كمال الجد في الطلب . حتى ينتهي الى طلب ما لا يطلب » (٧١) .

واذا ما وصل البحث الى هذه الحقيقة التي لا يمكن ان تطلب او تفحص فانه يكون قد وصل الى نقطة تضع نهاية لكل شك حيث يجد الشك الانتصار النهائي عليه .

(د) المعرفة الحسية : لقد راينا ان الغزالي وديكارت لم يستطيعا التوصل الى اجابة كافية عن سؤالهما عن حقائق الاشياء ، ولذا تحول هذا السؤال الى سؤال آخر عن ماهية العلم . والآن تتقدم المعارف الحسية في المكان الاول على انها علم مباشر . ولكن هذه المباشرة وسهولة الفهم لهذه المعارف ــ كما تبدو في الظاهر ــ يتضح خداعها عند النظرة القريبة . وذلك لان الخبرة تبين ان المعرفة الحسية خاضعة لاوهام وضلالات .

فالغزالي يتحدث في « معيار العلم » اثناء مناقشته لمشكلة المعرفة عن خداع الحواس ، ويأتي بامثلة لذلك من مثل ان الحواس تدرك الشمس على انها صغيرة جدا ، وان الكواكب تبدو لها وكانها دنانير منثورة على بساط ازرق ، في حين ان العقل ببراهينه يعرف ان قرص الشمس اكبر من الكرة الارضية ، وان الكواكب اكبر مما تبدو لنا .. الخ (٧٢) .

فاذا قارنا ما عرضه الغزالي هنا في « المعيار » بما عرضه بعد ذلك في « المنقذ » فاننا نجد انه لا يقتصر في « المنقذ » على ذكر امثلة لخداع الحواس ، بل يزيد على ذلك مبينا كيف ان خداع الحواس قد دفعه الى الشك في المعرفة الانسانية على الاطلاق .

وهنا يروي الغزالي لنا في « المنقذ » ان الحواس تخدعنا ويقرر ــ بناء على ذلك ــ ان المعارف الحسية جميعها غير يقينية ، ولذلك فلا تمثل علما حقيقيا . يقول الغزالي في ذلك : « من اين الثقة بالمحسوسات واقواها حاسة البصر ، وهي تنظر الى الظل فتراه واقفا غير متحرك وتحكم بنفي الحركة ! ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف انه متحرك وانه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف . وتنظر الى الكوكب فتراه صغيرا في مقدار دينار ، ثم الادلة الهندسية تدل على انه اكبر من الارض في المقدار . هذا وامثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس باحكامه ، ويكذبه حاكم

---

(٧٠) انظر في ذلك ايضا فيشته (المرجع الذي سبقت الاشارة اليه جزء ٤ ص ١٦٨) الذي يؤكد بكل قوة ضرورة الممارسة الشخصية للفلسفة ، فيقول على سبيل المثال « ... من يبغي امتلاك الحقيقة فانه يجب عليه ان ينتجها من نفسه هو . ان المحاضر يستطيع فقط ان يبين شروط المعرفة ، وهذه الشروط يجب ان ينفذها كل في نفسه بنفسه ، وان يكرس لهذا (العمل) حياته العقلية بكل نشاط ، وحينئذ سوف تنتج المعرفة من نفسه بدون ان يحتاج الى عمل شيء آخر » .

(٧١) المنقذ ص ٧٥ .

(٧٢) معيار العلم ص ٦٢ .

العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل الى مدافعته . فقلت قد بطلت الثقة بالمحسوسات ايضا » (٧٣) .

وفى هذا الصدد يقول ديكارت ايضا : « كل ما تلقيته حتى اليوم وآمنت بانه اصدق الاشياء واوثقها قد اكتسبته من الحواس او بوساطة الحواس . غير انى جربت هذه الحواس فى بعض الاحيان فوجدتها خداعة ؛ ومن الحكمة ان لا نطمئن كل الاطمئنان الى من خدعونا ولو مرة واحدة » (٧٤) . ثم يتحدث ديكارت بعد ذلك عن خداع الحواس احيانا فيما يتعلق بالاشياء الصغيرة جدا والبعيدة جدا عن متناولنا . ومثل هذا نجده عند الغزالى فى كتاب « المستصفى » (٧٥) حيث يشير الى ان خداع حاسة البصر ينشأ بسبب ان هناك عقبات تظهر فى حالة ما اذا كان الشىء بعيدا جدا او قريبا جدا عن متناولنا . كما اننا نجد مثال الشمس والكواكب عند ديكارت ايضا حيث يقول ان لديه فكرتين متباينتين عن الشمس احداهما مصدرها الحواس والاخرى مستمدة من ادلة علم الفلك (٧٦) . كما يشير فى موضع آخر الى ان من القريب ان لهيب شمعة صغيرة لا يحدث على عينيه اثرا اقل مما يحدثه النجم (٧٧) .

(**هـ**) **المعرفة العقلية** : لقد راى كل من الغزالى وديكارت ما تنطوى عليه المعارف الحسية من خداع وشكوك ، ولهذا قررا رفضها مبدئيا فى اثناء مواصلة السير للبحث عن الحقيقة . وذلك طبقا للمبدأ الذى يتمثل فى انه لا ينبغى ان يعترف بصفة العلم اليقينى الا للمعرفة المستمدة من مصدر مؤكد وغير قابل للشك اطلاقا .

وهكذا يتحول الغزالى عن هذه المعارف الحسية لكى يفحص مدى يقين المجموعة الثانية من المعارف وهى المعارف العقلية الاولية . فبعد ان بين ان المعارف الحسية قابلة للشك اراد ان يختبر المبادىء العقلية فى مدى شرعيتها . ان اولية ويقين المبادىء العقلية يبدو فى بادىء الامر غير قابل للشك اطلاقا . وهذا ما يعنيه الغزالى حين يتساءل : من يستطيع جادا ان يشك مثلا فى الحقائق الرياضية والمنطقية مثل ان العشرة اكثر من الثلاثة وان الشىء لا يمكن ان يتصف بصفتين متقابلتين فى وقت واحد .. الخ (٧٨) .

ولكن يتضح الآن ان الشك فى المعرفة الذى بدأ هجومه فى مجال المعارف الحسية ـ يجد نفسه قادرا على ان يتخطى هذا المجال ويهاجم مجالات اخرى حوله . ولا يستطيع مجال الحقائق العقلية ايضا ان ينسحب من تيار هجومه . ويصور الغزالى ذلك قائلا : « فقالت المحسوسات : بم تأمن ان تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقا بى ، فجاء حاكم العقل فكذبنى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى ؟ » (٧٩) .

ان الشك الذى وجد فى ثنايا مجال المعارف الحسية تفاقم هجوم كافيه غير قادر على ان يتجه مباشرة الى مهاجمة المعارف العقلية الاولية ولكنه يستطيع هنا ان يعلن

---

(٧٣) النقذ ص ٧١ .

(٧٤) الترجمة العربية للتاملات ص ٧١/٧٠ ، انظر : AT IX p. 14

(٧٥) ص ٤٥ ، انظر ايضا محك النظر ص ٥٩ .

(٧٦) الترجمة العربية للتاملات ص ١٢٢ ، انظر : AT IX p. 31

(٧٧) المرجع السابق ص ٢٤٢ ، انظر : AT IX p. 66

(٧٨) النقذ ص ٧٢ .

(٧٩) المرجع السابق .

عن نفسه بطريقة غير مباشرة لكي يمارس النقد . وهذا يحدث فى ان الشك لا يضع مبادىء عقلية فردية موضع التشكك ، ولكنه يضع العقل كله موضع التشكك وذلك بمساعدة (تأملات خارجية) . ومثل هذه التأملات الخارجية تبدو ممكنة قياساً على هذه الحقيقة التى تتمثل فى ان المعارف الحسية التى كانت تعتبر قبل ذلك واضحة قد امكن ان توضع موضع التشكك من جانب درجة للمعرفة أعلى منها ، وذلك عندما ظهر « حاكم العقل » ممثلاً لهذه الدرجة المشار اليها ــ كما سبق ان بينا ذلك ــ . ويعبر الغزالي عن ذلك بقوله : « فلعل وراء ادراك العقل حاكماً آخر اذا تجلى كذب العقل فى حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه ، وعدم تجلى ذلك الادراك لا يدل على استحالته » (٨٠) .

ومن خلال هذه النظرة العميقة ينفتح عمق لاقرار له . اذ يبدو ان الشك قد اتسع نطاقه عن طريق هذه الافكار الى مدى ليست له نهاية .

اما ما يتعلق بآراء ديكارت بالنسبة الى الشك فى المعارف العقلية فنشير الى ان هذا الشك فى المعارف العقلية يظهر عند ديكارت فى علاقة وثيقة مع الشك الميتافيزيقى ، ولهذا فلن نتحدث عنه الآن هنا ، بل سيأتى دور الحديث عنه عندما نعرض لمشكلة « الاله المضل deus mendax » عند ديكارت (٨١) .

(و) الرؤيا : اذا كانت وحدة العالم قد انحلت عن طريق التشكك المشار اليه فى المعارف الحسية والعقلية الى اجزاء متفرقة تتمثل فى خبرات خداعة وغير يقينية ، فان هذه الوحدة تبدو الآن فى تهدم تام وتنحل الى عدم عن طريق التأمل التالى ؛ وذلك لانه حتى وجود الاشياء (تلك الاشياء التى كانت لا تزال حتى الآن تبدو بطريقة ما موجودة رغم التشكك فيها) لم يعد يستطيع ايضاً ان ينسحب من تيار الهجوم المدمر للشك . هذا الشك الذى يحيط هنا بكل شيء كان يمثل حتى الآن الثروة المعرفية كلها . والحجة التى تضع كل الواقع موضع التشكك تتخذ من ظاهرة الرؤيا منطلقاً ، وتظهر عند الغزالي فيما يأتى : « وابقت (المحسوسات) اشكالها بالمنام وقالت : أما تراك تعتقد فى النوم اموراً وتتخيل احوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا تشك فى تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم انه لم يكن لجميع متخيلاتك اصل وطائل ؟ » (٨٢) .

وبعد أن اورد الغزالي حجة المحسوسات هذه التى على اساسها يكون كل ما يراه المرء فى النوم له اعتباره فقط فى حالة المنام ــ يطبق هذه الحجة ذاتها على المعرفة الحسية والعقلية ويتساءل عما اذا كانت هذه المعارف ايضاً صادقة فقط بالنسبة الى حالة اليقظة . ثم يدع المحسوسات تستمر فى اعتراضها : « ... لكن يمكن ان تطرأ عليك حالة تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالاضافة اليها . فاذا وردت تلك الحالة تيقنت ان جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها » (٨٣) .

ان هذه الحقيقة التى تتمثل فى ان حالة اليقظة تتهم حالة النوم بالكذب قد دفعت الغزالي الى التساؤل عما اذا كانت هناك حالة اعلى ممكنة .. اى حالة يقظة جديدة تكشف بدورها حالة اليقظة الحالية على انها خداع .

(٨٠) المرجع السابق .

(٨١) انظر فيما يلى فصل : الشك الميتافيزيقى .

(٨٢) المنقذ ص ٧٢ .

(٨٣) المرجع السابق ص ٧٢ وما بعدها .

وهذا يذكرنا بمـا سبق ان عرضـنـاه من الشك فى المعارف العقلية ، هذا الشك الذى نشأ عن طريق واقع خداع الحواس . فقد كان الحديث هناك ايضا عن احتمال وجود درجة اعلى للمعرفة فوق العقل اذا تجلت كذبت العقل فى حكمه . وهذه الفكرة يمكن ان تقود الى خطوات لانهاية لها . وذلك لأن حالة اليقظة الجديدة هذه لا تحمل معها التبرير الميتافيزيقى لها ، ولهذا يمكن التفكير ثانية فى حالة يقظة جديدة فوقها وحالة اعلى منهـا ، وهكذا الى غير نهاية .

اما فيما يتعلق بديكارت فان تطور الشك عنده يبين خصائص مختلفة ، وذلك بجانب ما اشير اليه هنا من ذات البناء الأساسى الذى يتمثل بوجه خاص فى النزوع الى الراديكالية . فالرؤيا وخداعها يدفعانه ــ مثل الغزالى ــ الى الشك فى الواقع على الاطلاق . ولكنه يتناول المسألة من جانب آخر ، اذ تدفعه هذه المشكلة الى التفكير فى كيفية التمييز بين اليقظة والمنام . ويجد ديكارت انه ليست هناك علامات مؤكدة للتمييز بينهما ، فيحاول ان يوضح ما اذا كانت توجد هناك معارف عقلية صادقة سواء كان الانسان نائما او مستيقظا . ويصل الى رأى يتمثل فى انه لا يمكن ان يقال شيء يقينى عن وجود الأشياء وبذلك تكون علوم الطبيعة والفلك والطب علوما معرضة للشك القوى فيها . ولكن الحقائق الرياضية التى هى مستقلة عن وجود الأشياء التى يتناولها بحث الرياضة تبدو لديكارت مشتملة على يقين لا سبيل الى الشك فيه (٨٤) . ومن خصوصيات فكر ديكارت ان حجة الرؤيا تدفعه الى الحديث عن مسألة العلوم الأولية ، وهى مسألة رئيسية فى تفلسفه . وذلك لان العلم الذى يسعى اليه اصلاً ليس علماً جزئياً بالمعنى الحديث ولكنه علم كلى عالمى يشتمل على الجانب النظرى والعملى معاً . وقد ظل الهدف المتمثل فى خلق اساس ثابت صلب للعلوم مسيطراً على ديكارت حتى النهاية (٨٥) .

(ز) **الشك الميتافيزيقى** : ان الشك الميتافيزيقى الذى سنتحدث عنه هنا قد عرضه ديكارت فى صورة نموذجية . ولهذا سنبدأ بعرض ديكارت لهذ الموضوع ثم نعرض بعد ذلك رأى الغزالى فيه . لقد رأينا ان حجة المنام قد ابقت لديكارت على أولية ويقين القضايا الرياضية . ولكن يقين القضايا الرياضية يهتز ويتعرض للشك عندما يفكر فى ان الله ــ الذى يقول ديكارت ان لديه اعتقاداً راسخا فى ذهنه منذ زمن طويل بانه موجود ــ ربما قد جعل هذا العالم فى مجموعه غير موجود على الاطلاق وان الانسان لذلك يخدع نفسه اذا لم يعرف ذلك . ويفكر ديكارت فى أنه ــ مثلما هو مقتنع بان هناك اناساً آخرين يضلون فى احيان كثيرة فيما يعتقدون معرفته معرفة كاملة يقينية ــ ربما يخدع نفسه ايضا عندما يشتغل بالرياضة ، مثلاً عندما يجمع اثنين وثلاثة او يحسب ما شاكل ذلك . ويقول ديكارت انه اذا كان يبدو ان هذا لا يتفق مع كرم الله ورحمته فانه لا يتفق مع كرم الله ايضا ان يرى الانسان نفسه احيانا خاضعا للخطأ والضلال كما يستطيع كل منا ان يجد ذلك فى نفسه . ويضاف الى ذلك ان هناك كثيرين لا يعتقدون اطلاقا فى وجود الله . وهكذا يصبح واقع الضلال والخطأ بالنسبة لديكارت ــ كما هو ايضاً بالنسبة للغزالى ــ دافعا الى الشك فى العقل ؛ غير ان ديكارت هنا لا يعتمد مثل الغزالى فقط على خداع الحواس بوجه خاص بل يعتمد بوجه عام على كل ما يقع فيه الانسان من ضلال وخداع . ومن خلال تاملات ديكارت فى الشك فى وجود الاشياء والشك فى الحقائق العقلية الأولية توصل ايضاً الى الشك المطلق فى كل شيء . انه الآن يرى ــ كما يقول ــ ان فى

(٨٤) راجع : AT IX p. 14 ff

(٨٥) انظر فى ذلك المرجع السابق ص ١٢ .

الامكان الشك فى كل ما كان يعتبره قبل ذلك صادقاً (٨٦) .

ويظل ديكارت فى اثناء تاملاته وبحثه عن الحقيقة حريصاً على المبدأ المتمثل فى الامتناع النظرى عن قبول الحقائق التى لا تستطيع ان تبرهن على يقينها . وذلك لان كل ما يهمه الآن — كما يقول — لا يتعلق بالعمل ولكن بالمعرفة (٨٧) ولهذا يرفض ديكارت كل ما حصل عليه حتى الآن من علم ، ويريد ان يقر الشك وحده ، هذا الشك الذى يقوده الى دعوى « الروح الخبيث genius malignus » او الشيطان المخادع . يقول فى ذلك : « واذن فسافترض انه ليس الله — وهو ارحم الراحمين وهو المصدر الأعلى للحقيقة — الذى يضلنى ، بل شيطان خبيث ذو مكر وباس شديدين قد استعمل كل ما اوتى من مهارة لاضلالى » (٨٨) . وهذا الشيطان الخبيث يستبدل فى اثناء مواصلة التاملات « بالاله المضل deus mendax » (وهو فى الواقع مساوله ايضاً) (٨٩) . هذا الاله المضل الذى يخدع الانسان ويصور له مجرد عالم خيالى على انه حقيقة واقعة .

ان ما يسمى هنا بالشك الميتافيزيقى (٩٠) نجده ايضاً عند الغزالى ، غير انه فى بادىء الأمر لم يشر اليه صراحة فى خلال عرضه المنهجى للشك المطلق فى « المنقذ » .

فلقد اشار الغزالى فى « المنقذ » الى الشك الذى يمكن ان يحدث نتيجة لامكان الانخداع عن طريق السحر — وذلك عند تعريفه للعلم اليقينى حيث يقول : « الامان من الخطأ ينبغى ان يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وانكاراً . فانى اذا علمت ان العشرة اكثر من الثلاثة ، فلو قال لى قائل : لا ، بل الثلاثة اكثر بدليل انى اقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم اشك بسببه فى معرفتى ، ولم يحصل لى منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه : فاما الشك فيما علمته فلا » (٩١) .

كذلك يتحدث الغزالى فى كتابه « محك النظر » (٩٢) عن اليقين الحقيقى الذى يجب ان يصمد امام الشك الميتافيزيقى . ويذكر هنا انه يشترط فى العلم اليقينى عدم تأثره باى شىء حتى ان المعجزة النبوية — اذا فرضنا انها تريد ان تنقض يقين هذا العلم اليقينى — لا تستطيع ان تزلزله او تنال منه . فلو حدث ذلك وفكر شخص فى ان الله ربما قد كشف لنبيه عن امر يناقض هذا العلم اليقينى ، فان هذا الشخص لا يكون لديه حينئذ فى هذه الحالة يقين حقيقي بالمعنى المطلوب — كما يقول الغزالى — . وفى « المنقذ » يتحدث صراحة عن فكرة الاله الذى يضل عباده ويأتي الحديث عن هذه الفكرة بمناسبة حوار بينه وبين احد اتباع الباطنية حيث يشير باختصار الى سؤال الاضلال — من جانب الله لعباده — قائلاً :

---

(٨٦) انظر فى ذلك : AT IX p. 17

(٨٧) المرجع السابق . ان ما ذكره ديكارت هنا لا يتعارض مع سعيه للحصول على علم كلى شامل للناحيتين النظرية والعملية . لانه لا زال يبحث عن الاساس الذى ينبغى عليه هذا العلم ، وحين يجد هذا الأساس فسيكون اساساً للعلم الشامل للجانب النظرى والعملى معاً .

(٨٨) المرجع السابق ، راجع الترجمة العربية للتاملات ص ٧٨ .

(٨٩) انظر فى ذلك : AT IX p. 19,21, 22, 28 f

(٩٠) راجع : AT IX p. 28 ; VII p. 172, 460

(٩١) المنقذ ص ٦٩ .

(٩٢) محك النظر ص ٥٥ .

« وسؤال الاضلال وعسر تحرير الجواب عنه مشهور » (٩٣) .

اما تفصيل هذه المسألة فيذكره الغزالى فى مؤلف آخر وهو « الاقتصاد فى الاعتقاد » . ويحدث ذلك فى مناقشة النبوة والمعجزات النبوية . وعبارة الغزالى هنا هى : « ... فهب انهم راوا الله تعالى بأعينهم وسمعوه بآذانهم وهو يقول : (هذا رسولى ليخبركم بطريق سعادتكم وشقاوتكم) فما الذى يؤمنكم انه أغوى الرسول والمرسل اليه ... فبم نعلم صدقه، فلعله يلبس علينا ليغوينا ويهلكنا»(٩٤) .

وحل هذه المسألة — التى صاغها الغزالى هنا صياغة قوية — يجده فى ان الله لا يكذب حيث يقول : « والجواب ان الكذب مأمون عليه » (٩٥) .

ان الشك المطلق عند الغزالى فى قدرات العقل الذى منح للانسان لم يحدث فقط عن طريق التامل فى المعارف الحسية المشكوك فيها وعن طريق المنام ، بل انه قد حصل أيضاً على سند له عن طريق ما اشير اليه سابقاً من احتمال وجود درجة اعلى للمعرفة فوق العقل، اى حالة يقظة جديدة تبطل المعارف العقلية وتكذبها (بجانب الاشارة الى نوع من المعرفة اعلى بعد الموت) — وهذه الفكرة لا نجد لها شبيهاً عند ديكارت فى عرضه لهذا الموضوع . فهنا تعلن عن نفسها خصيصة جوهرية لفكر الغزالى ، تعتمد على اشتغاله بالتصوف . (وهنا يجب ان نلفت النظر الى ان الغزالى — المفكر الجاد — قد اشتغل أيضاً بالتصوف بمساعدة العقل) (٩٦) . وهكذا نجد فى تكملة ما سبق ان اقتبسناه عنه من حالة اليقظة الجديدة التى اذا وردت كشفت عن أن جميع ما توهمه المرء بعقله خيال لا حاصل له — نجده يقول : « ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم : اذ يزعمون انهم يشاهدون فى احوالهم التى لهم اذا غاصوا فى أنفسهم وغابوا عن حواسهم، احوالاً لا توافق هذه المعقولات . ولعل تلك الحالة هى الموت ، اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا . فلعل تلك الحياة الدنيا نوم بالاضافة الى الآخرة، فاذا مات (المرء) ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن ، ويقال له عند ذلك : فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (٩٧) .

ان الغزالى اذ يتحدث هنا اخيرا عن امكانية نوع من المعرفة اعلى بعد الموت ويروى فى هذا الصدد الحديث الشريف ويتحدث عن الصوفية ويقتبس من القرآن ، فانما يفعل ذلك استكمالاً لتاملاته . فالخبرات والمعارف الدينية ليست خارجة عن النطاق الذى يمارس فيه التحليل الفلسفى .

والآن وبعد ان عرضنا وناقشنا بالتفصيل كيف نفذ الغزالى وديكارت الشك الفلسفى المطلق بكل نتائجه ، نريد ان نبين فى القسم الثانى من هذه الدراسة كيف أمكن لهما التغلب — بطريقة فلسفية — على هذا الشك الفلسفى الشامل ، وكيف حصلا بذلك على التأسيس المطلق للعقل .

★★★

(٩٣) النقذ ص ١١٦ .

(٩٤) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٢ .

(٩٥) المرجع السابق .

(٩٦) cf. Zakzuk, op. cit. p. 12 f. 133 ff

(٩٧) النقذ ص ٧٣ .

ثانيا : التأسيس المطلق للعقل :

تمهيـد :

قبل ان نناقش كيف عرض الغزالي وديكارت التغلب على الشك المنهجي الذى مارساه حتى النهاية ؛ ينبغى أن نشير الى ان الشك المطلق نفسه يتضمن بذور حل المشكلة ؛ اذ تحدث فيـــه الخطـــوة الترانزتسندنتاليـــة (transzendental) الحاسـمة وهى الصعود الى الاساس المطلق لكل مـا هـو مشروط ومحدود ؛ ومن أجل ذلك عرضة للشـــك . فالشك اذا نقد بكل نتائجه يستطيع ان ينكر كل الواقع ؛ لان الواقع نهائى ومحدود وغير ضرورى . هذا الشك يصـل بالضرورة فى النهاية الى ذلك الوجود الذى منه يتلقى كل موجود محدود ونهائي وجوده ؛ اى يصل الى وجود الله المطلق .

وقد قام كل من الغزالى وديكارت بهذه الخطوة الترانزتسندنتالية والخلاف بينهما انما هو فقط فى الطرقة التى عرضا بها الحل الحاسم لمشكلة الحقيقة . وذلك لانه فى حين ان ديكارت فى « تأملاته » قد ناقش الحـل بتوسع وتفصيل ، فان الغزالى قد عرض الحل فى « المنقذ » ــ الذىهو عبارة عن (اعترافات)ــ باختصار شديد ، وفى صورة تجعل تفسـير الحل صعباً . ولهذا سنستعين بمؤلفات اخرى للغزالى بجانب « المنقذ » ، لكى ندعم تفسيرنا للحـل الذى توصل اليــه . وسيتضــح من خلال هذا البحث ما للحل ــ الذى وجده الغزالى لمشكلة الحقيقة ــ من اهمية حاسمة بالنسبة لفكره الفلسفى ، ولكن هذه الحقيقة قد اغفلت أو اسىء فهمها حتى الآن .

الحل الغزالى

(ا) عرض الغزالى للحل : لقد عرف الغزالى العلم اليقيني بانه ذلك العلم الذى لا يترك فقط اى أثر للشك ، بل فوق ذلك يعزل ايضا اية امكانية للشك على الاطلاق .

يقول الغزالى « ثم علمت أن كل ما لا اعلمه على هذا الوجه ، ولا اتيقنه هذا النوع مـن اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى » (٩٨) ولكن الشك المطلق قد بين أن العقل لا يستطيع من ذاته أن يعطى لاحكامه هذا اليقين المطلق . ولهذا فانه يبدو أن علما حقيقيا بهذا المعنى المشار اليه غير ممكن . ولكن الغزالي يريد أن يتمسك بقاعدة الحقيقة التى وضعها ، والتى بناء عليها لا بد ان يكون العلم الحقيقي يقينيا على الاطلاق ، رغم أنه يعرف الآن انه لم يعد لديه ــ طبقا لهذه القاعدة ــ علم له هذه الصفة .

ومع ذلك فالغزالى فى بحثه عن الحقيقة لا يستسلم ، ولا زال يعتقد أنه يستطيع ان يجد حلاً . ولكن هذا الحل يظل فى بادىء الامر محجوباً عنه . ويرجع الغزالى ذلك الى ان المعرفة العقلية الاولية التى يبحث عنها ، لا يمكن ادراكها الا بمساعدة معارف عقلية أولية وهى تلك التى يبحث عن يقينها ؛ وبعبـــارة اخرى فانه ــ بناء على هذا الشرط ــ لا يمكن للمرء ان يصل الى الهدف المطلوب الا بعد ان يكون قد حصل على هذا الهدف . ولكن هذا يمثل تناقضاً ويشكل مهمة غير ممكنة .

ويصف الغزالى نفسه فى أثناء هذه الفترة ــ عندما اصطدمت ارادة الحقيقة المطلقة لديه بالشك المطلق ، وعندما بدا له أنه لا يمكـن الجمع بينهما ــ بانه سوفسطائي ، بدون أن يكون فى الحقيقة سوفـــطائياً . وذلك لان ارادة الحقيقة المطلقة لديه قد حالت بينه وبين السفسطة . ويقول فى ذلك : « فلما خطرت لي هـذه الخـواطر ، وانقدحت فى النفس ،

(٩٨) المنقذ ص ٦٩ .

حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ، اذ لم يمكن دفعه الا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل الا من تركيب العلوم الأولية . فاذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل ، فاعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال » (٩٩) .

ان الأمر الذى يجب ان يوضع فى الاعتبار ـ عند مناقشتنا التالية للتغلب على الشك ـ هو ان الغزالى قد ثبت على موقفه الذى يتمثل فى البحث عن حل لمشكلته عن طريق العقل ـ رغم الاستحالة الظاهرية ـ وليس عن اى طريق آخر . والحل الذى توصل اليه الغزالى اخيراً قد جاءه ـ كما سنتبين ـ عن طريق العقل ، وان كان لم يصل اليه أيضاً عن طريق استدلال منطقى كما اعتقد أصلاً وجوب ذلك .

ان ازمة فكره التى بلغ فى اثنائها الى الشك المطلق ، والتى وصفها بأنها مرض ، قد دامت ـ كما يقول ـ « حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على امن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف ، فمن ظن ان الكشف موقوف على الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة » (١٠٠) .

ان الذى يلفت النظر ابتداء فى هذا النص هو حديث الغزالى هنا ـ فى ايجاز شديد ـ عن الله وعن النور . وهو حديث يبدو لأول وهلة بدون مبرر ، وذلك لان الغزالى أراد الا يقبل فى طريق بحثه عن الحقيقة الا علماً يقينياً مطلقاً . وفضلاً عن ذلك يؤكد الغزالى هنا أن الحل لم يكن نتيجة ادلة نظرية ، وانه ـ فوق ذلك ـ يمكن ان توجد اكثر الحقائق لا عن طريق ادلة منطقية . وانما فقط بوساطة هذا النور . فاذا حاول المرء تفسير الحل تفسيراً فلسفياً من خلال تلك الجمل القليلة فقط فانه يكون من الصعب تجنب التفسيرات الخاطئة . وذلك لانه يمكن ان يتبادر الى الذهن تفسير النور تفسيراً حرفياً او صوفياً . ويضاف الى ذلك أن الغزالى قد اكد ان الحل لم يكن « بنظم دليل وترتيب كلام » . وهذا كله يوحى بوصف الحل بأنه لا عقلى او صوفى او حالة شعورية غير محددة . وهذه هى التفسيرات التى قد حدثت فعلاً حتى الآن . ولهذا فاننا سنناقش فيما يلى التفسيرات الشائعة للحل مناقشة نقدية فى الفصل التالى (ب) ، وسيتضح للقارىء من خلال هذه المناقشة انه لا يمكن تفسير الحل بهذه الطرق المشار اليها . ثم سنعرض بعد ذلك ما نعتبره فى نظرنا التفسير الوحيد الممكن مدعماً بالادلة القوية التى تبرر ما توصلنا اليه وذلك فى الفصل (ج) .

(ب) نقد التفسيرات السائدة حتى الآن :

لقد حاول البعض (١٠١) بيان « الجانب الفلسفى » للحل مدعياً ان الغزالى قد توصل اليه بطريقة منطقية . فالغزالى قد عرف ـ كما يقول هذا البعض ـ ان القياس المطلق يجب أن يوجد فى نقطة تختتم السير الى ما لا نهاية فى سلسلة السببية ، وذلك يحدث بأن تكون النقطة وما قبلها وما بعدها مباشرة مما لا يمكن معرفته . ولكن هذه المحاولة لتفسير الحل تفسيراً منطقياً لم توضح هذه النقطة

---

(٩٩) المنقذ ص ٧٣ .

(١٠٠) المنقذ ص ٧٤ .

(١٠١) انظر فى ذلك بحث الدكتور عمر فروخ المنشور : « ابو حامد الغزالى فى الذكرى المئوية التاسعة لميلاده » ص ٣٣٦ وما بعدها .

التي تعطي المقياس المطلق . وتفسير الحل الذي تقترحه هذه المحاولة غير كاف من وجهة النظر الفلسفية .

وبصرف النظر عن هذه المحاولة فان التفسيرات التي حدثت حتى الآن للحل الذي توصل اليه الغزالي يمكن تقسيمها الى مجموعتين :

المجموعة الاولى (١٠٢)تمثل الراي الذي يذهب الى ان هذا الحل « عمل يائس لمرتاب لم يبق أمامه طريق غير ان يرمي بنفسه في احضان التصوف » (١٠٣) . وهنا لا يراعي المرء الفرق بين الشك الارتيابي والشك الفلسفي . ومما يوحي بالتفسير الصوفي للحل ان الغزالي قد تحول ــ كما هو معروف ــ الى التصوف . ولكن الاشارة الى هاتين النقطتين لا تكفي . النور ، وهو صورة تستخدم غالبا في التصوف . ولكن الاشارة الى هاتين النقطتين لا تكفي . وذلك لان هاتين النقطتين يمكن ، بل حتى يجب ــ كما سنبين ــ ان تفسرا تفسيرا آخر .

اما المجموعة الثانية (١٠٤) فانها تفسر الحل ايضا على أنه لاعقلي ، ولكن بدون ان تبرز جانبا صوفيا خاصا .

● **التفسير الصوفي** (١٠٥) : فيما يلي نود اولا ان نناقش راي المجموعة الاولى نقاشا نقديا ، ونبين تناقضه وعدم قدرته على الثبات امام النقد .

اما ان الحل لا يجوز ان يفهم فهما صوفيا فذلك يمكن استنتاجه ايضا من تحليل دقيق لما في « المنقذ » نفسه . وهنا يجب ان تضع من بادىء الامر امام اعيننا ان « المنقذ » يعطي لنا عرضا حقيقيا امينا لحياة الغزالي وتطوره العقلي (١٠٦) . فلا توجد اية اسباب يمكن ان تشكك بصورة جدية في صدق ما عرضه الغزالي .

ان محاولة اتهام الغزالي بتعمد اعطاء بيان خاطىء عن الترتيب الزمني لتطوره العقلي (١٠٧) **، وجعل « المنقذ » بهذا في جملته عرضة للشك ــ محاولة لا يمكن تبريرها . والادعاء بان « المنقذ » قد كتب فقط على نمط**

---

(١٠٢) من بين ممثليها كل من : Gosche, Macdonald, Frick

(١٠٣) Frick, op. cit. p. 73

(١٠٤) من بين ممثليها كل من : Azkoul, Abu Ridah, Watt

(١٠٥) انظر ايضا د . عثمان امين في كتابه عن ديكارت(القاهرة ١٩٥٦ ــ ص ١٤١) حيث يرى ان الشك المطلق عند الغزالي قد افضى الى حال من الاشراق الصوفي .

(١٠٦) يرى هذا الراي ايضا كل من : د. زكي مبارك(الاخلاق عند الغزالي ص ٢٨ ، ٤٤) ؛
Macdonald, D. B. : **The Life of al-Ghazzali.**
(JAOS XX, New Haven, 1899) p. 73 ; Abu Ridah, M.A.A. : **Al-Ghazali und seine Widerlegung der griechischen Philosophie.** Madrid, 1952, p. 10 ; Asin Palacios, M. : **Algazel, Dogmatica, Moral, Ascética.** Zaragoza, 1901, p. 158.

(١٠٧) ان المحاولة التي تبناها Gosche في هذا الاتجاه في بحثه عن حياة الغزالي ومؤلفاته :
Uber **Ghazzalis Leben und Werke,** Berlin 1859, p. 295
قد رفضها Macdonald, op. cit. p. 98 واعتبرها من الناحية الموضوعية لا اساس لها .

منطقى وتخطيطى وليس على نظام ترتيب زمنى (١٠٨) ، ادعاء لا يمكن دعمه اطلاقاً عن طريق اقوال الغزالى ، ولا يمكن له ان يثبت امام النقد . ان هذا الزعم يستند بوجه خاص على حكايات المؤرخين من ان الغزالى الذى نشأ فى طفولته فى جو صوفى يلزم ان يكون قد ارتشف فى طفولته التعاليم الصوفية (١٠٩) . وهذا يعنى ان الغزالى قد اعطى لنا فى «المنقذ» بياناً خاطئاً اذا ما روى انه ابتدأ عقب الحل (١١٠) ــ اى فى اثناء اشتغاله النقدى المنظم بالاتجاهات الرئيسية الاربعة فى عصره ــ بالاشتغال بالتصوف بتعمق ، وانه نتيجة لهذه الدراسة قد قرر الاتجاه الى ممارسة التصوف . ولكننا نستطيع أن نرد على ذلك بما يأتي :

(١) ان روايات المؤرخين عندما تتحدث عن التجارب والدراسات الصوفية المبكرة للغزالى ــ روايات ذات طابع مشكوك فيه ، فضلاً عن انها مختلطة الى حد كبير بالأساطير (١١١) .

(٢) لو سلمنا ان الغزالى قد اشتغل حقيقة بالتصوف احياناً فى وقت مبكر ، مثلما اشتغل بكل النظريات والاتجاهات السائدة فى عصره (١١٢) ــ فان التصوف لم تكن له عند الغزالى فى ذلك الوقت المبكر اهمية كبيرة ، ولهذا لم يأخذه ايضاً فى ذلك الوقت على انه اتجاه قد برهن ــ فى نظره ــ على شرعيته ، بل كان التصوف بالنسبة له مثله مثل الاتجاهات والتعاليم الاخرى التى كانت منتشرة فى عصره (١١٣) .

وبعد ان وجد الغزالى حلاً لأزمته التى استمرت شهرين ، واصبح بعد الحل معتمداً فقط على المبادىء العقلية التى عرف يقينها ــ اتجه لكشف الحقيقة فى تعاليم الاتجاهات القائمة ودرس ايضاً التصوف ــ كما يقول ــ على انه الاتجاه الرئيسى الرابع والأخير دراسة عميقة مستفيضة . وقد قرر الغزالى نتيجة لهذه الدراسة ــ بعد ازمة نفسية عنيفة ــ التحول الى التصوف وممارسته عملياً ، وذلك لانه رأى انه يجب عليه ــ لأسباب دينية ــ ان يغير اتجاه حياته الحالى . **وهذه الأزمة الثانية التى استمرت ستة اشهر** ــ والتى يجب تمييزها بعناية من الأزمة الأولى التى نشأت بسبب الشك الفلسفى ــ قد حدثت قبل وقت قصير من مغادرته بغداد (١١٤) . فاذا ما رحنا نختبر بيان الغزالى فيما يتعلق بكلا ازمتيه ونعرض ذلك على كتبه المؤكد تأليفها فى الزمن الواقع بين الأزمتين ، فانه يمكن ايضاً

(١٠٨) من بين ممثلى هذا الاتجاه Watt فى كتابه Muslim intellectual Edinburgh 1963, p. 50 f وايضاً A History of Muslim Philosophy, p. 591 والى حد ما Frick, op.cit. p. 69

(١٠٩) انظر فى ذلك كارادى فو فى كتابه عن الغزالى طبعة باريس ١٩٠٢ ص ٤٥ وما بعدها ــ وايضاً تاريخ فلسفة المسلمين المشار اليه ص ٦١٧ .

(١١٠) تقريباً فى المدة ما بين عام ٤٧٨ وعام ٤٨٤ هـ ، انظر ايضاً : Abu Ridah, op. cit. p. 6

(١١١) انظر فى ذلك ايضاً : Macdonald, op. cit. p. 88

(١١٢) يتحدث الغزالى نفسه عن اشتغاله بكل هذه الاتجاهات منذ ان راهق البلوغ . راجع المنقذ ص ٦٦ .

(١١٣) انظر فى ذلك ايضاً : Abu Ridah, op. cit. p. 10

(١١٤) بدأت الأزمة الثانية فى شهر رجب من عام ٤٨٨هـ . راجع المنقذ ص ١٢٧ .

البرهنة من هذا الطريق على أن « المنقذ » لا يتضمن اية تناقضات (١١٥) .

ونكتفي الآن بما اوردناه لبيان أن « المنقذ » عرض صادق وامين ، اى يقدم لنا كذلك ترتيبا زمنيا صحيحا للتطور العقلي للغزالي . وبذلك يسوغ لنا أن نقوم بتفسير الحل ايضا من « المنقذ » . وهكذا نرى ان الادعاء بأن الغزالي فى الحل قد عرض فى صورة مصطنعة قراراً بالاتجاه الى التصوف هو فى الواقع قرار قد اتخذه فى وقت مبكر من حياته ـ ادعاء يتداعى وينهار بما بناه ، لأنه زعم لا يستند على أساس سليم وليس له ما يبرره .

والأدلة التى سنوردها الآن تبرر ما ندعيه من أن الحل الغزالي لا يجوز ان يفهم فهما صوفيا ، بعد ان ثبت ان « المنقذ » يقدم لنا بيانات صحيحة . فلو افترضنا ان حل الغزالي ينبغي ان يفهم فهما صوفيا فاننا يجب أن نستنتج من ذلك أيضا أنه يناقض نفسه فى « المنقذ » باستمرار .

فالغزالي يكون حينئذ قد قبل هنا فى الحل شيئاً على أنه حق بدون بحث أو تبرير ، وهذا مناقض لجهود الغزالي فى البحث عن الحقيقة بحثاً خالصا غير مسبوق باحكام معينة ، هذه الجهود التى يتحدث عنها فى «المنقذ» وفى غيره من كتبه الاخرى .

وفضلاً عن ذلك فلا يمكن أن يفهم لماذا يكون الاتجاه الى التصوف سبباً فى اعادة الثقة اليه فى العقل .

لقد ذكر الغزالي أن الضروريات العقلية قد عادت ـ عن طريق الحل ـ مقبولة موثوقا بها . وقبل ذلك عرفه العلم الحقيقي بأنه علم يقيني مطلق لا يمكن زلزلته . ولهذا فلا يمكن ان يستند الحل على مجرد احساسات صوفية أو ما عداها من احساسات لاعقلية ، أو يتمثل فى اعتقاد ماخوذ من اى مصدر له حجية ما .

انه لن يكون مفهوما ايضا اذا ما قدم الغزالي هنا ـ من ناحية ـ حلاً صوفيا ، ومن ناحية اخرى يؤكد انه قد توصل عن طريق الحل الى يقين حقيقة المعارف العقلية الأولية ، وليس الى يقين حقيقة التصوف . ان الغزالي ـ فى الوقت الذى حدث فيه الحل ـ لم يكن قد قرر بعد ان يتجه الى التصوف . فقد بدأ بعد الحل ـ وفى الغالب بعد اربع او خمس سنوات من ذلك على الأقل ـ فى دراسة التصوف دراسة منظمة ، كان من نتيجتها ان اتجه الى التصوف ومارسه عملياً . ولكنه قبل هذه الدراسة لم يكن يعلم بعد أنه سيجد فى التصوف الطريق السليم الذى يبحث عنه ، والا لم يكن فى حاجة لان يدرس قبل التصوف ـ كما يروى لنا ـ الاتجاهات الرئيسية الثلاثة الاخرى . ان الأزمتين اللتين عاناهما الغزالي يجب فصلهما زمنياً كما يجب التمييز بينهما نوعيا . **فالأزمة الاولى قد حدثت عن طريق شكه فى المعرفة وانتهت بالحل الذى أعطى له التأسيس المطلق المطلوب للحقائق العقلية . اما الأزمة الثانية فكان لها طابع دينى وانتهت بقراره ممارسة التصوف عملياً .**

---

(١١٥) لم يؤلف الغزالي حتى ذلك الوقت مؤلفات صوفية . والكتاب الصوفي الوحيد الذى يدعى البعض انه الفه فى ذلك الوقت وهو ميزان العمل ـ قد الفه الغزالي فى آخر حياته (انظر فى ذلك د. سليمان دنيا فى كتابه : الحقيقة فى نظر الغزالي . طبعة دار المعارف ١٩٦٥ ، ص ٦٤ وما بعدها) ويلاحظ ان الترتيب الزمنى لكتاب ميزان العمل عند الاستاذ عبد الكريم العثمان فى كتابه سيرة الغزالي ص ٢٠٣ والذى استقاه من بويج ـ فيه تناقض . وذلك لانه يعطى لنشأة كتاب الميزان عام ٤٨٧/٨٨)هـ ، مع ان الغزالي قد اعلن فى « معيار العلم » ص ٣٤٨ انه يريد ان يؤلف « ميزان العمل » . ومعيار العلم قد الفه الغزالي بعد « التهافت » ، و « التهافت » قد الف (طبقا لبيان الاستاذ العثمان ايضا) عام ٨٨) هـ . فكيف يكون الغزالي قد الف ميزان العمل فى التاريخ المشار اليه ، وهو لم يكن بعد قد الف « التهافت » فضلاً عن (المعيار) ؟

ولقد اصبح الغزالى صوفيا بعد ان غادر بغداد . فهو يقول (١١٦) انه لم يستطع ان يدرك عن طريق اشتغاله النظرى بالتصوف خصوصية التصوف ادراكا كافيا ، لان التصوف فى جوهره لا يمكن ادراكه الا بوساطة الممارسة العملية . وهذا يتفق ايضا مع ما سبق ان اشرنا اليه من ان الغزالى لم يؤلف قبل مغادرته بغداد مؤلفات مطبوعة بطابع صوفى .

ان تفسير الحل على انه كشف صوفى يذهب جنبا الى جنب مع الرأى الذى يذهب الى ان الغزالى يجب ان ينظر اليه فى تفكيره على انه صوفى ، اى عدو للعقل . فقد قيل عنه (١١٧) انه قد دعا الى ان العقل ينبغى ان يستخدم فقط لهدم الثقة فى نفسه ، اى فى العقل ذاته (١١٨) .

ولكننا نقول ردا على ذلك : ان الغزالى وان كان قد اتخذ طريقة الحياة الصوفية الا انه مع ذلك قد حارب فى التصوف نظريات الحلول والاتحاد والتعاليم الغريبة ونقضها (١١٩) ، ولم ينقلب ابدا عدوا للعقل ؛ وانما فهم التصوف كفيلسوف ، ولهذا فانه لا يسوغ وصفه بانه من الصوفيين المنكرين للعقل (١٢٠) .

● **التفسير اللاعقلى** : تشترك التفسيرات اللاعقلية مع التفسيرات الصوفية (وهذه تمثل صورة خاصة من التفسيرات اللاعقلية) فى انها جميعا تذهب الى ان الحل الذى توصل اليه الغزالى كشف لا عقلي ، وبهذا الاعتبار يسرى على التفسيرات اللاعقلية نفس النقد ونفس الاعتراضات التى تتعلق بهذه النقطة والتى عرضناها فى نقدنا للتفسيرات الصوفية.
ان الذين يتبنون التفسير اللاعقلي يكتفون بوضع النور الذى يتحدث عنه الغزالى فى الحل وضعا مساويا للكشف ، ولكن بدون التامل فيما وراء هذه الصورة التى استخدمها الغزالى من مضمون . والفرق بينهم وبين دعاة التفسير الصوفى انهم لا يسمون هذا الكشف كشفا صوفيا ، بل هو : « كشف مباشر من عند الله محاط بالاسرار » (١٢١) او يمثل مساعدة لا يمكن توضيحها من جانب شىء فوق العقل (١٢٢) . او يذهب البعض الى وضع نظرية (١٢٣) ترى أن تعبير الغزالى حين يقول ان الله يبعث اليه نورا ـ لا ينبغى أن يفهم فهما مباشرا . فهذا التعبير ـ كما يدعى هذا البعض ـ هو عبارة عن مثال لعادة شائعة فى الادب الاسلامى تعتبر ان الله هو المسبب الاصلى لاية احداث تحدث بدون ان يعتقد المرء ذلك حقيقة فى كل حالة . كما انه لن يكون

---

(١١٦) انظر فى ذلك : المنقذ ص ١٢٢ وما بعدها .

(١١٧) انظر فى ذلك : ماكدونالد فى دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الالمانية) فى مادة : الغزالى . مجلد ٢ ص ١٥٤ .

(١١٨) انظر ايضا تاريخ فلسفة المسلمين ص ٨٩هامش ٢١ حيث رفض هذا الرأى .

(١١٩) انظر فى ذلك ايضا :

Obermann, J. : Der Philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis. Wien 1921, P. 96,292

(١٢٠) انظر ايضا تاريخ فلسفة المسلمين ص ٦١٧.

(١٢١) Abu Ridah, op. cit. p. 14

(١٢٢) انظر : Watt, op. cit. p. 56

(١٢٣) انظر فى ذلك :

Azkoul, K. : Al Ghazzali. Geltung und Grezen der Vernunft. Diss. München 1938, p. 43 f

مفهوما ان يتحدث الغزالى الآن فجاة وبدون تمهيد عن الله ـ بعد ان كان قبل ذلك غير مؤمن ـ . ولهذا يجب ان يفهم المرء ان الغزالى هنا اراد ان يقول فقط ان هناك نوراً قد اتى بالحل . ولكن من اين جاء هذا النور ؟ هذه مسالة ليست ذات اهمية بالنسبة للغزالى مؤقتاً ، لان الأهم من ذلك كان بالنسبة له ـ كما يزعم انصار هذه النظرية ـ انه قد كشف له الآن باطنيا عن يقين المبادىء العقليـــة . وهكذا كان اساس العقل عند الغزالى امراً لاعقليا . **ورداً على هذه النظرية نقول :**

ان هذه النظرية تفتـــرض ـ خطا ـ ان الغزالى كان فى مرحلة شكه غير مؤمن . ولكن الغزالى لم يكن فى اى وقت من الأوقـــات ـ وحتى فى اثناء ازمته الاولى ـ غير مؤمن بالمعنى الحقيقى كما سبق ان بينـا (١٢٤) وفضلاً عن ذلك فان هـذه النظرية تمثل رايا خاطئا يذهب الى انه لو فرض ان الغزالى قد توصل هنا اولا الى استعادة الايمان ، فانه كان يجب عليه حينئذ ان يبرهن على معرفة الله هنا بنوع من الادلة المنطقية ، رغم ان الغزالى ـ كمـا سنبين ـ يرى ان معرفة الله هى فى المقام الاول عمل رؤية حدسية ، وان الادلة المنطقية ازاء ذلك ليس لها الا اهمية ثانوية فقط (١٢٥) .

● **التفسير الفلسفى :** بعد ان بينا مـا فى التفسيرات الصوفيـة واللاعقلية للحل من شكوك وتناقضات، يتحتم علينا الآن ان نناقش عرض الغزالى للحل مناقشة تستند الى اقوال الغزالى فى « المنقذ » . ومن خلال هذه المناقشة سيتبين لنا مدى اهمية ما عرضه الغزالى فى الحل ومضمون ذلك . والراى الذى نخرج به من ذلك سيزداد عمقاً عن طريق استنادنا الى مؤلفات الغزالى الاخرى . وحينئذ سيتضح ان الحل لا يمثل عملاً بائساً ، او مجرد قبول تاسيس لاعقلي للحقيقـة ، بل يمثل المعرفـة الفلسفية الحاسمة ، حيث يدرك الفيلسوف هنا الحقيقة نظرياً وعمليا فى وضوح مطلق .

(١) نور العقل : توجد فى « المنقذ » اشارات متعددة لما يجب ان يفسر به النص الذى يعطى فيه الغزالى الحل فى صورة النور الذى قذفه الله فى صدره . ولقـد ناقش الغـزالى كيف يقودنا الشك الفلسفى الى ان المعارف الحسية والمبادىء العقلية لا يمكنها ان توصلنا الـى اليقين المطلق الذى يسعى اليه الفيلسوف . وهنا يقف امام ضرورة البحث عن معرفـــة واضحة وضوحاً مطلقا ، تكون قادرة بنفسها على البرهنة على شرعيتها ، وتكون خارجة عن نطاق المعارف الحسية ومجرد المعارف المنطقية ، ولقد طلب الغزالى تاسيس العلم تاسيساً اوليا غير قابل للنقض ، ورفض من اجل ذلك ـ فى اثناء بحثه عن الحقيقة ـ كل علم غير يقينى يقينا مطلقا . وقد حصل الغزالى فى الحل على هذا التاسيس الأولى ايضا اذ يخبرنا كيف عادت اليه ـ عن طريق هذا الحل ـ الثقة فى الحقائق العقلية الأولية ، لان فيها الآن اليقين والضمان . فالغزالى لم يتنازل عن التأسيس الأولـى المطلوب للمبادىء العقلية ، ولم يتراجع او يسحب تعريفه الاولى للعلم الحقيقى . كما لم يتراجع ايضا من ضرورة الشك الفلسفي . وقد اكد ـ عقب عرضه للحل ـ اهمية منهجه حيث يقول ان قصده من هذه الحكايات هو : « ان يعمل كمال الجد فى الطلب ، حتى ينتهى الى طلب ما لا يطلب . فان الأوليات ليست

---

(١٢٤) انظر فى ذلك ما سبق ان وضحناه فى فصل : العقيدة والشك الفلسفى .

(١٢٥) يفترض المرء ايضا ـ خطا ـ ان الغزالى كان ملحداً ، اذا ادعى ان المعرفة التى تتمثل فى ان الحل قد حدث عن طريق نور قذفه الله فى صدره ـ قد توصل اليها الغزالى فيما بعد ، اى بعد الحل بزمن طويل ، فى وقت كان الغزالى فيه مؤمنا حقيقة . ولكن بحث الغزالى عن الحقيقة لا يعزل الايمان ، بل كان محاولة لتوضيح فلسفة القديس انسلم : fides quaerens intellectum

مطلوبة فانها حاضرة . والحاضر اذا طلب فقد واختفى » (١٢٦) .

ان الغزالى لا يقصد هنا بالنقطة التى يصل اليها الباحث فى النهاية ـ والتى لا يمكن ان تبحث بعد ذلك او تطلب ـ المعارف الاولية بوجه عام ، بل يقصد بها معرفة اولية معينة فقط . وذلك يتضح من انه استطاع ان يفحص المعارف العقلية الأولية فى مجالات المنطق والرياضة بمساعدة الشك الفلسفى . ويؤكد الغزالى ان الحل لم يحدث بوساطة ادلة منطقية مجردة ، ويصف النور الذى اتى بالحل ـ والذى لا يمكن تفسيره تفسيراً صوفياً أو لاعقلياً كما بينا ـ بأنه مفتاح اكثر المعارف .

وعلى الجملة فان الحل يتمثل فى انه قد ادرك هنا فى وضوح مطلق تاسيس الحقيقة او الحقيقة نفسها فى نقطة لا يمكن ان تبحث ، وعن طريق نور هو مفتاح اكثر المعارف . والغزالى يقول ان الحل لم يحدث نتيجة ادلة منطقية مجردة (ولكنه لا يقول ان الحل قد اعتزل العقل !) ؛ وهكذا يجب ان يكون الحل ـ بعد ان وضحنا انه لا يوجد هنا كشف لاعقلي كما لا يوجد ايضاً رجوع الى التقليد ـ متمثلاً فى معرفة تستند ـ على العكس من المعرفة المعتمدة على التدرج المنطقي ـ على رؤية عقلية مباشرة . فالامر يدور هنا حول معرفة حدسية .

وسترى ان تفسيرنا هذا يستطيع ايضاً ان يعتمد على اقوال الغزالى فى كتبه الاخرى وفيما يلى نذكر ـ كمثال ـ ما يقوله الغزالى فى معيار العلم :

« ومن مارس العلوم يحصل له ... عن طريق الحدس ... قضايا كثيرة ، لا يمكنه اقامة البرهان عليها ، ولا يمكنه ان يشك فيها ، ولا يمكنه ان يشرك فيها غيره بالتعليم ، الا ان يدل الطالب على الطريق الذى سلكه واستنهجه » (١٢٧) .

فاذا فحصنا هذا النص بالنظر الى تفسير الحل فاننا نستطيع ان نجد فيه ايضاحاً لبعض النقاط الهامة ، فالغزالي يشير هنا الى ان الذى يشتغل بالعلوم يتوصل عن طريق الحدس الى معارف كثيرة ، ولكنه لا يستطيع ان يبرهن عليها . وهكذا فان لدينا هنا الآن ايضاحاً يفسر لنا لماذا يؤكد الغزالى انه لم يصل الى الحل عن طريق ادلة نظرية . وبهذا فان رأينا بان الحل يتمثل فى معرفة حدسية قد وجد هنا ما يزكيه ويدعمه . وسيزداد دعماً ـ فضلاً عن ذلك ـ عن طريق نقاط اخرى .

ان هذه المعارف الحدسية يحصل عليها المرء ـ كما نرى فى النص السابق ـ بعقل علمى دارس ؛ فهى ليست حاضرة حضوراً مباشراً لكل انسان . وهناك علامة اخرى لهذه المعارف الحدسية وهي ان الذى يحصل عليها لا يستطيع ان يشك فيها . فهذه المعارف اذن فيها اليقين المطلق الذى يطلبه الغزالي للعلم الحقيقى ، والذى اتجه الغزالى الى البحث عنه بمساعدة الشك الفلسفى ، والذى اهتدى اليه اخيراً فى الحل . ومن العلامات الاخرى لهذه المعارف ان الذى يحصل عليها لا يستطيع ان ينقلها الى غيره بوساطة التعليم ؛ انه يستطيع فقط ان يبين للباحث الطريق الذى سلكه هو بنفسه لكى يصل الى معارفه . وهكذا فان لدينا هنا اشارة لتوضيح هذه الحقيقة التى تتمثل فى ان الغزالي لم يذكر شيئاً من مضمون الحل ، بل استخدم لهذا صورة فقط . وفضلاً عن ذلك فان لدينا الآن ايضاحاً يفسر لنا لماذا لم يؤسس الغزالى الحل نفسه

---

(١٢٦) المنقذ ص ٧٥ .

(١٢٧) معيار العلم ص ١٩٢ .

تأسيساً منطقياً ، ولكن وصف بالتفصيل المنهج الذى توصل عن طريقه الى معرفة الحل ؛ وبعد الحل – وهذا يجب ان يؤخذ فى الاعتبار – أكد اهمية هذا المنهج عندما ذكر أن المقصود من هذا العرض التفصيلى هو ان يحث الباحث عن الحقيقة على البحث بعزم وبدون كلل كما فعل هو نفسه .

وبعد أن اصبح واضحاً ان الحل يشتمل على معرفة حدسية ، نريد ان نناقش الآن مضمون هذه المعرفة .

لقد اتضح لنا من « المنقذ » أن هذه المعرفة تتعلق بتأسيس الحقيقة او بالحقيقة نفسها ؛ وان الغزالى قد وجدها بعد ان وصل اخيرا فى بحثه عن الحقيقة – هذا البحث الذى قام به بمساعدة الشك الفلسفى لمعرفة الاساس الذى يقوم عليه كل علم – الى نقطة لا يمكن له ان يبحثها ، اى الى نقطة تمثل السبب الاول والمؤسس . وانه لمن الواضح ان سببا اولا مؤسساً لا يمكن أن يبحث ، وذلك لان كل فحص وكل عمل عقلى يجب أن يجد فيه اساسه .

والتأسيس الاولى للعقل يعنى ارجاع المشروط ، اى العقل الذى لا يستطيع ان يؤسس نفسه (وهذا ما برهن عليه الشك الفلسفى المطلق) – الى سبب اول هو شرط العقل ؛ وهذا السبب نفسه مطلق ، يكشف عن نفسه مباشرة فى اطلاقه . ومثل هذا السبب لا يمكن ان يسبب ، لانه السبب الاول . وكسبب أول فانه يؤسس نفسه وهو « سبب نفسه causa sui » . ان هذا السبب لا يمكن ان يدرك فى النهاية بوساطة تأسيس من نوع منطقى ، لان كل تأسيس على الاطلاق يكون ممكنا ابتداء عن طريقه ، فهو شرط لامكانية اى تأسيس على الاطلاق .

ولكن الضرورة المنطقية لهذا « السبب » لا تكفى للحصول على اليقين بوجود هذا السبب . وذلك لان هذه الضرورة المنطقية للسبب الأول تدرك بنفس الأداة (اى بالعقل) التى يجب اولا ان تؤسس عن طريق هذا السبب الأول . وهكذا فان هنا « دورا » . ولهذا أكد الغزالى ان الحل لم يحدث عن طريق ادلة نظرية ، فالأمر يدور هنا فى الحل – كما بينا – حول حدس وليس حول استنتاج .

وقد عرض الغزالى هذه المعرفة الحدسية للسبب الأول – الذى لم يعد قابلاً للبحث – على أنها نور قد قذفه الله فى صدره .

وهكذا يشاهد الباحث عن الحقيقة – فى هذا النور المرسل من الله – التأسيس المطلق للحقيقة ، ذلك التأسيس الذى يجوز لنا الآن ان نقول إنه متمثل فى الله نفسه . وبذلك نهذه المعرفة الحدسية للسبب الاول (١٢٨) الذى يبرر نفسه بنفسه لا يتوصل اليها الا عن طريق هذا السبب نفسه ، ولا يصل اليها الا كل من يكرس نفسه كلية فى البحث عنه . فالحل يتمثل – اذا اردنا ان نقبل تسلسل هذه الأفكار – فى عمل واحد يعرف فيه العقل الله (الذى يبعث له النور) وفى الوقت نفسه يرى نفسه مؤسساً فى الله .

وبعبارة اخرى فان الغزالى اذا تحدث هنا فى الحل فجاة وبدون تمهيد عن الله – بعد ان رفض قبل ذلك فى خلال بحثه عن الحقيقة كل علم لا يكون واضحاً وضوحاً مطلقاً – وتحدث عن نور يبعثه الله ويكشف له بوساطته عن يقين الحقائق العقلية وحصولها على التاسيس المطلق المطلوب ، فاننا نستنتج من ذلك ان الغزالى يجد تأسيس الحقيقة فى الله . وهكذا يوجد هنا نوع من معرفة الله . اما انه يجب ان تكون هنا معرفة ، وان الحل لا يمكن أن يكون قد حدث عن طريق كشف لاعقلى من اى نوع

(١٢٨) انظر ايضا : Obermann, op. cit. p. 182

كان ــ فهذا قد وضحناه . واما ان هذه المعرفة الآن تتمثل ايضاً حقيقة فى معرفة الله ــ كما بينا ــ فاننا نجد لهذا اشارة فى « الاحياء » حيث يتحدث الغزالى ايضاً عن نور مرسل من الله ، ويقول ان معرفة الله تحدث بوساطة هذا النور . وهذه المعرفة يميزها الغزالى هنا بقوة من الايمان البسيط الحادث عن طريق التقليد ومن معرفة المتكلمين . يقول الغزالى عن علم الآخرة الذى غايته النهائية معرفة الله : « ولست اعنى به الاعتقاد الذى يتلقفه العامى وراثة او تلقفاً ، ولا طريق تحرير الكلام والمجادلة فى تحصين الكلام عن مراوغات الخصوم كما هو غاية المتكلم ، بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذفه الله تعالى فى قلب عبد طهر بالمجاهدة باطنه من الخبائث ... » (١٢٩) .

وهذا النور المرسل من الله فى الحل عبارة عن تصوير لعقل الانسان عندما يكون قد تطهر وصفا ، اى تحرر من كل تدخل من طريق الحس والوهم . وهذا نستطيع ان نأخذه من اقوال الغزالى فى مشكاة الانوار (١٣٠) . وفيما يتعلق بمسالة تطهير النفس والعقل فقد سبق ان بينا الاهمية البالغة التى يعلقها الغزالى على الثبات الخلقى والثقافة العقلية فى الفلسفة كما يفهمها . ان العقل ــ كما يقول الغزالى فى المشكاة ــ : « **انموذج من نور الله تعالى** » (١٣١) ، ولكن العقل قد استعار النور من الله ، اذ يتلقى النور منه (فالله هو الذى يرسل النور) ، لأن الله فقط ــ كما يبين الغزالى (١٣٢) ــ هو الذى يسمى نوراً بالمعنى الحقيقى .

ان البحث عن يقين مطلق قد جعل الغزالى يتجرد من كل ما ليس له هذا الوضوح المطلق : اى من العالم الخارجى الذى منه ايضاً جسمه ، ومن الحقائق الضرورية العقلية ، حتى وجد نفسه فى النهاية عاطلاً كلية من اى علم يقينى ، واصبح لا حول له ولا قوة . وقد حدث الحل عن طريق النور المرسل من الله ، وهذا يعنى انه قد حدث عن طريق العقل المطهر الذى يدرك ــ فى عمل واحد ــ نفسه فى جوهرها الحقيقى كنور ، ويدرك ان هذا النور مؤسس فى الله . والانسان حاصل على هذا النور لانه مخلوق على صورة الله ، وهذا النور الذى لديه هو الذى يجعل معرفة الاصل ممكنة .

ان العقل عندما يكون قادراً على التجرد من كل مالا يمثل جوهره الحقيقى فانه يكون نوراً قد استعاره من الله الذى هو النور الحقيقى والوحيد الذى منه ينبعث كل نور (١٣٣) .

وهكذا ترتبط هنا معرفة الله ومعرفة الذات فى علاقة متبادلة لا يمكن فصمها ، ويشكلان النقطة الاساسية للحل عند الغزالى. ولهذا سنفصل القول فيهما فيما يلى :

٢ ــ معرفة الله : يرى الغزالى ان معرفة الله فطرية عند كل انسان ، تماماً مثل الحقائق الرياضية (١٣٤) . وفوق ذلك فانها تأخذ مكاناً خاصاً مفضلاً بين المعارف الاولية، لأنها اول كل المعارف وشرط لها : « فلو عرف

---

(١٢٩) الاحياء ١/٥٨ .

(١٣٠) ص ٤٧ ؛ انظر ما سبق فى نهاية حديثنا عن شروط التفلسف .

(١٣١) مشكاة الانوار ص ٤٤ .

(١٣٢) نفس المرجع ص ٥٥ .

(١٣٣) مشكاة الانوار ص ٥٤ وما بعدها .

(١٣٤) انظر فى ذلك (كيمياء السعادة) للغزالى الذى ترجمه من الفارسية الى الالمانية هلموت ريتر H. Ritter تحت عنوان : Das Elixier der Glückseligkeit طبع دوسلدورف ص ٥٣ وما بعدها .

(الانسان) كل شيء ولم يعرف الله عز وجل فكانه لم يعرف شيئا » (١٢٥) . فالمعرفة الحقة للاشياء تبدا بمعرفة الله (١٣٦) ، لانه الوجود الحق : « فالوجود الحق هو الله تعالى ، كما ان النور الحق هو الله تعالى ... فان كل شيء سواه اذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض واذا اعتبر من الوجه الذى يسرى اليه الوجود من الاول الحق رؤى موجودا لا فى ذاته ، لكن من الوجه الذى يلى موجده »(١٢٧) .

وفى حين أن ماهية الانسان ووجوده يشكلان اثنينية فان ماهية الله ووجوده يشكلان وحدة واحدة (١٢٨) .

ويتلخص الفرق الرئيسي بين الله وكل الموجودات الاخرى فى ان الله وجوده من ذاته ، وكل الموجودات الاخرى وجودها منه هو : « والخاصية الالهية انه الوجود الواجب الوجود بذاته التى عنها يوجد كل ما فى الامكان وجوده على احسن وجوه النظام والكمال ، وهذه الخاصية لا يتصور فيها مشاركته البتة » (١٢٩) .

ولهذا فانه لا يوجد على الحقيقة شيء غير الله وافعاله (١٤٠) ، اى مخلوقاته .

ويتمثل واجب الانسان فى تحقيق ما فطر عليه من معرفة الله ، ولكنه من ناحية اخرى لا يستطيع ان يحقق هذه المهمة على وجه الكمال ، لأن ماهية الله لا يمكن ان يعرفها الا الله نفسه . (١٤١) وهكذا يجب ان يكون الانسان نفسه الهاً حتى يمكن له ان يعرف الله معرفة كاملة .

ان المرء يستطيع فقط ان يعرف الله تعالى معرفة غير كاملة ، وذلك عن طريق افعاله ، يقول الغزالي : « والعالم هو السلم الى معرفة البارى سبحانه ، فهو الخط الالهى المكتوب المودع المعانى الالهية . والعقلاء على اختلاف طبقاتهم يقرأونه » (١٤٢) .

ولهذا يستطيع المرء ان يعرف صفات الهيه مثل قدرة الله وعلمه ولطفه ورحمته (١٤٣) .

ولكن المعرفة القصوى لله التى يمكن للانسان ان يصل اليها هى معرفته بان المرء لا يستطيع

---

(١٢٥) الاحياء ٦١/٣ .

(١٣٦) انظر فى ذلك كتاب : Obermann الذى سبقت الاشارة اليه ص ٢١٨ هامش ١ .

(١٢٧) مشكاة الانوار ص ٥٥ وما بعدها .

(١٢٨) معارج القدس ص ١٩١ وما بعدها حيث يقول الغزالي : « وواجب الوجود حقيقته وجوده ، ووجوده حقيقته » انظر ايضا نفس المرجع ص ١٨٩ ومابعدها .

(١٢٩) المقصد الأسنى ص ٢٥ ؛ انظر ايضا معارج القدس ص ٢٠٩ .

(١٤٠) المقصد ص ٣٢ ؛ المعارج ص ١٠٤ ؛ الجام العوام عن علم الكلام ص ٢٧٠ (فى مجموعة : القصور العوالى) ؛ المستصفى ص ٢٧ ؛ جواهر القرآن ص ١٢ .

(١٤١) المشكاة ص ٥٦ ، المقصد ص ٢٨ ، Elixier ص ٢٢ ، رسالة للغزالي فى بيان معرفة الله ص ١٠٢ (مخطوطة بمكتبة جامعة ليدن بهولاندة تحت رقم : Or. 177 (7) وتقع فى اربع ورقات من ص ١٠٢ الى ١٠٦) .

(١٤٢) معراج السالكين ص ٢٢٦ .

(١٤٣) Elixier p. 68 ، كيمياء السعادة (فى مجموعة مع المنقذ من الضلال ورسائل اخرى) ص ٩٤ .

ان يعرف الله معرفة كاملة ، وان من المستحيل ان يحصل احد على هذه المعرفة غير الله نفسه (١٤٤) . وقد وضح الغزالي في كتابه « **مشكاة الانوار** » (١٤٥) مسالة معرفة الله ، وذلك بان عقد مقارنة بين النور الالهي والنور « الظاهر البصري » . فالنور الظاهر يتحد بطريقة قوية مع كل الالوان ، ولهذا فانه في بادىء الامر لا يرى؛ بل يظن انه ليس مع الالوان غيرها ، رغم انه اظهر الاشياء ، فاذا غربت الشمس واختفى الضوء عرف ان النور : « معنى وراء الالوان يدرك مع الالوان حتى كانه لشدة انجلائه لا يدرك ولشدة ظهوره يختفى . وقد يكون الظهور سبب الخفاء والشيء اذا جاوز حده انعكس على ضده » (١٤٦) وكما ان كل شيء يصبح للانسان منظورا من طريق النور فان الانسان يمكنه بعقله ان يفهم كل الاشياء فقط من طريق الله ، لان الله مع كل شيء في كل لحظة ، ومن طريقه يظهر كل شيء . ولكن بذلك تنتهي المماثلة بين النور الالهي والنور المنظور ، لانه في حين ان النور المنظور يختفي بغروب الشمس ، ولذلك يمكن ان يعرف وجوده من طريق غيابه فانه لا يمكن للنور الالهي ان يختفي ـ انه مستمر دائما مع كل شيء . ولو قدر ان يختفي فانه لا يبقى شيء اطلاقا . ولهذا فان طريقة المعرفة المعتادة وهي طريقة « التفرقة » او معرفة الاشياء بالاضداد لا يمكن تطبيقها في حالة معرفة الله . فلو كان النور الالهي مماثلا للنور الظاهر في امكان اختفائه لتهدمت السموات والارض ـ كما يقول الغزالي ـ « ولادرك به من التفرقة ما يضطر معه الى المعرفة بما به ظهرت الاشياء . ولكن لما تساوت الاشياء كلها على نمط واحد في الشهادة على وحدانية خالقها ارتفع التفريق وخفي الطريق . اذ الطريق الظاهر معرفة الاشياء بالاضداد ، فما لا ضد له ولا تغير له تتشابه الاحوال في الشهادة له . فلا يبعد ان يخفى ، ويكون خفاؤه لشدة جلائه » (١٤٧) .

ولكن لا يجوز للمرء ان يستنتج من ان الله مع كل شيء مثل النور الذي هو مع كل شيء ـ انه في كل مكان وفي كل ناحية ، فالله يسمو فوق الزمان والمكان (١٤٨) . ويضيف الغزالي هنا قوله « بل لعل الأبعد عن اثارة هذا الخيال ان تقول : انه قبل كل شيء ، وانه فوق كل شيء وانه مظهر كل شيء والمظهر لا يفارق المظهر في معرفة صاحب البصيرة . فهو الذي نعني بقولنا : انه مع كل شيء ، ثم لا يخفى عليك ايضا ان المظهر قبل المظهر وفوقه مع انه معه بوجه ، لكنه معه بوجه وقبله بوجه » (١٤٩) .

ويرى الغزالي ان تحقيق معرفة الله يكون عن طريق القلب الذي هو محل معرفة الله (١٥٠) . والله تعالى ليس له مثيل في العالم ولذلك لا يمكن ادراكه بوساطة اية مقارنة (١٥١) . والقلب فقط الذي هو من عالم الله هو الذي يستطيع ان يجعل معرفة الله ممكنة .

---

(١٤٤) القصد ص ٢٩ ، رسالة في بيان معرفة الله ص ١٠٥ .

(١٤٥) ص ٦٢ وما بعدها . انظر في ذلك ايضا :الاحياء ٣١٢/٤ ، الاربعين في اصول الدين ص ٢٢٥ (مكتبة الجندي ١٣٨٣هـ) .

(١٤٦) مشكاة الانوار ص ٦٢ .

(١٤٧) المشكاة ص ٦٤/٦٣ . انظر ايضا الاحياء٤/٣١٢ .

(١٤٨) انظر في ذلك ايضا : المعارف العقلية ص٦٤ ، معارج القدس ص ٢٠٣ .

(١٤٩) المشكاة ص ٦٤ .

(١٥٠) انظر المنقذ ص ١٤٤ و : Elixier ص ٣٨ .

(١٥١) انظر ايضا : المضنون به على غير اهله ص٣١٢ (في مجموعة : القصور العوالي) .

وهذه هى وظيفته الحقيقية : « واعنى بالقلب حقيقةروحه التى هى محل معرفة الله» (١٥٢) .

وقد ناقش الغزالى بالتفصيل ما يجب ان يفهم هنا من كلمة قلب فى كثير من كتبه . انه يفهم من كلمة قلب – كما يقول (١٥٣) – النور الالهى او البصيرة الباطنة او العقل ، ويؤكد فى هذا الصدد بوجه خاص رايه العام (١٥٤) من ان الالفاظ او المصطلحات التى يختارها المرء ليس لها بجانب المعنى الا اهمية ثانوية . فاذا ما تمسك المرء بالالفاظ فان ذلك يجلب عليه الضلال ويوقعه فى الخطأ . يقول الغزالى : « فى القلب غريزة تسمى النور الالهى . . . وقد تسمى العقل وقد تسمى البصيرة الباطنة وقد تسمى نور الايمان واليقين ، ولا معنى للاشتغال بالاسامى ، فان الاصطلاحات مختلفة ، والضعيف يظن ان الاختلاف واقع فى المعانى لأن الضعيف يطلب المعانى من الالفاظ ، وهو عكس الواجب . فالقلب مفارق لسائر اجزاء البدن بصفة بها يدرك المعانى التى ليست متخيلة ولا محسوسة كادراكه خلق العالم او افتقاره الى خالق قديم مدبر حكيم موصوف بصفات الهية ، ولنسم تلك الغريزة عقلاً بشرط الا يفهم من لفظ العقل ما يدرك به طرق المجادلة والمناظرة ، فقد اشتهر اسم العقل بهذا . ولهذا ذمه بعض الصوفية ، والا فالصفة التى فارق بها الانسان البهائم وبها يدرك معرفة الله تعالى اعز الصفات ، فلا ينبغى أن تذم ، وهذه الغريزة خلقت ليعلم بها حقائق الامور كلها ، فمقتضى طبعها المعرفة والعلم » (١٥٥) .

٢ – معرفة الذات : لقد بينا ان الغزالى يرى أن ماهية الانسان الحقيقية تتمثل فى قدرته على تحقيق معرفته الفطرية لله . ولكن هناك عقبات تقف فى طريق تحقيق ذلك ترجع الى الطبيعة الحسية للانسان والى تسوية الانسان – خطأ – بينها وبين نفسه . ولكن خصوصية الانسان هي طبيعته العقلية . يقول الغزالى : « وانما خاصته التى لأجلها خلق قوة العقل ودرك حقائق الاشياء » (١٥٦) .

ان الانسان الذى يسلم نفسه كلية لحاجاته الحسية (١٥٧) ؛ ولهذا يسوى بين نفسه وجسمه ، وعلى استعداد فقط للايمان بالأشياء التى يستطيع ان يدركها عن طريق حواسه الجسمية – هذا الانسان ينكر فى نفسه هذا الحس الذى لا يملكه الا الانسان ، والذى يرتفع به فوق الحيوان . انه ذلك : « الحس السادس الذي يعبر عنه اما بالعقل او بالنور او بالقلب او ما شئت من العبارات » (١٥٨) والذى يجعل معرفة الله ممكنة . ولهذا فان معرفة الذات شرط لمعرفة الله . يقول الغزالى : « فشرف الانسان . . . باستعداده لمعرفة الله . . . وانما استعد للمعرفة بقلبه . . . وهو الذى اذا عرفه الانسان فقد عرف نفسه واذا عرف نفسه فقد عرف ربه » (١٥٩) .

وتعتمد معرفة الذات على ان الانسان يعرف انه بوجه خاص كائن عاقل ، وان جسمه ما

---

(١٥٢) المنقذ ص ١٤٤ .

(١٥٣) الاحياء ٢٩٩/٤ .

(١٥٤) انظر : المشكاة ص ٤٢ ، ٦٥ وما بعدها ،والمستصفى ص ١٢ ، والاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٣ .

(١٥٥) الاحياء ٢٩٩/٤ .

(١٥٦) ميزان العمل ص ٢١٠ .

(١٥٧) انظر فى ذلك على سبيل المثال : الاحياء ٣١٣/٤ ، الاربعين فى اصول الدين ص ٢٢٥ .

(١٥٨) الاحياء ٢٨٩/٤ .

(١٥٩) الاحياء ٢/٣ .

هو الا اداة او آلة لنفسه (١٦٠) « اعلم ان جوهر الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة العاقلة المدركة العاملة » (١٦١) . والنفس ليست جسماً وليست أيضاً موجودة فى الجسم او فى جزء منه ، وهذا يتضح ـ مثلاً ـ من انه لو فقد جزء من الجسم فان النفس لا يعتريها بسبب ذلك اى نقصان (١٦٢) .

واما جسم الانسان فانه يتبع عالم المادة (او عالم الخلق كما يسميه الغزالى) ، وهو مثل كل مادة : ممتد وقابل للانقسام ، فى حين ان النفس تتبع عالم الالوهية (او عالم الامر كما يسميه الغزالى) من حيث انها غير ممتدة وغير قابلة للانقسام . ويقول الغزالى : « فكل شيء يجوز عليه المساحة والمقدار والكيفية فهو من عالم الخلق ، وليس للقلب مساحة ولا مقدار ، ولهذا لا يقبل القسمة ، ولو قبل القسمة لكان من عالم الخلق ، وكان من جانب الجهل جاهلاً ومن جانب العلم عالماً ، وكل شيء يكون فيه علم وجهل فهو محال ، (١٦٣) .

وفضلاً عن ذلك فان النفس جوهر يمكن ان يُعرف مباشرة بدون وساطة : « وما اظنك تفتقر فى ذلك (فى ادراك ذاتك) الى وسط، فانه لو كان ثم وسط لما ادركت ذاتك، فانه لا وسط بين ذاتك وشعورك بذاتك ، فبقى ان تدرك بغير وسط ... فبقى انك تدرك ذاتك بذاتك » (١٦٤) .

ان الذات هى هذا الشيء الفريد الذى فيه موضوع المعرفة والذات العارفة شيء واحد .

اما ان معرفة الذات هذه ليست دائما متحققة فان ذلك يرجع الى ان الانسان عادة فى حياته اليومية لا يتأمل تأملاً فلسفياً فى ذاته الحقيقية، ولهذا لا يتوجه وعيه الى ذاته وانما يشتغل بدلاً من ذلك بصور الأشياء الحسية . وبهذا ينحرف عن حالته الطبيعية والحقيقية ويسوى نفسه ـ خطأ ـ بالجسم المادى ، ولا يتوصل الى معرفة حقة لذاته . ولكن المرء حين يكون فى حالة اتزان عقلى وسيادة لذاته ، وحين يكون غير منشغل عن طريق علل جسمية، فانه لا يغفل عن ذاته وحقيقته . يقول الغزالى فى هذا الصدد : « فتى هذه الحالة انت لا تغفل من آنيتك وحقيقتك ، بل وفى النوم ايضاً . فكل من له فطانة ولطف وكياسة يعلم انه جوهر وانه مجرد عن المادة وعلائقها ، وانه لا تعزب ذاته عن ذاته ، لان معنى التعقل حصول ماهية مجردة للعاقل ، وذاته مجردة لذاته ، فلا يحتاج الى تجريد وتقشير . وليس ههنا ماهية ثم معقولية ، بل ماهيته معقوليته ومعقوليته ماهيته » (١٦٥) .

ان معرفة الذات من المعارف الاولية التى يدركها العقل فى حدس خالص مثلها فى ذلك مثل كل المعارف الاولية . يقول الغزالى عن البديهيات : « واعنى بها العقليات المحضة التى افضى ذات العقل بمجرده اليها من غير استعانة بحس او تخيل ، وجبل على التصديق

(١٦٠) ميزان العمل ص ٢١١ .

(١٦١) المعارف العقلية ص ٦٦ .

(١٦٢) انظر تفصيل ذلك فى معارج القدس ص ٢٢وما بعدها .

(١٦٣) كيمياء السعادة ص ٧٧ ، والترجمة الالمانية ص ٢٧ ، انظر ايضا : معارج القدس ص ٢٤ وما بعدها ، والمضنون الصغير ص ٢٥٥ (ضمن مجموعة :القصور العوالى) .

(١٦٤) معارج القدس ص ٢٣ .

(١٦٥) المرجع السابق ص ٢١ وما بعدها . انظر ايضا ص ٢٢ من نفس المرجع حيث يقول الغزالى : « واما ذات النفس فانها تدرك دائما وجودها » .

بها مثل علم الانسان بوجود نفسه وبأن الواحد لا يكون قديماً حادثاً وان النقيضين اذا صدق احدهما كذب الآخر وأن الاثنين اكثر من الواحد » (١٦٦) .

والاستغراق التأملي يقود الى المعرفة المباشرة للذات على أنها ماهية مختلفة عن الجسم وعن كل المادة : « فاذا اغمض انسان عينيه ، ونسي السماء والأرض ، وكل ما يمكن ان تراه العين فانه يكون لديه بالضرورة معرفة بوجوده ووعي بذاته حتى ولو لم يكن لديه وعي بجسمه وبالسماء وبالأرض وبكل ما فيهما . فاذا تأمل انسان ذلك حقاً فسيعرف انه لو سلب منه جسمه ايضاً فانه سيبقى ولن يصير ابداً الى عدم » (١٦٧) .

اما العلاقة المتبادلة بين معرفة الصفات **ومعرفة الله ــ اى الحقيقة** المتمثلة في **ان من عرف نفسه فقد عرف ربه** (١٦٨) ، وان معرفة **الذات هي المفتاح الى معرفة** الله (١٦٩) ــ فانها **تستند الى ان الانسان** مخلوق على صورة **الله** . وهذه الصورة تتعلق كما يقول الغزالي (١٧٠) ــ بالذات وبالصفات وبالأفعال ، فماهية الانسان هي نفسه او روحه ، وهي قائمة بنفسها ، فليست عرضاً ولا جسماً ولا جوهراً متحيزاً . وليست مكانية ، وليست متصلة بالجسم ولا منفصلة عنه : « وهذا كله في حقيقة ذات الله تعالى » (١٧١) وفضلاً عن ذلك فان صفات الله مثل صفات الانسان من حيث انه حي عالم قادر مريد الخ .. وافعال الانسان تشبه افعال الله من حيث انه يتصرف في جسمه عن طريق ارادته مثلما يتصرف الله في العالم (١٧٢) .

ان الانسان يستطيع ان يعرف الاشياء بوساطة الأمثلة ، ولو لم يكن الانسان عالماً صغيراً (١٧٣) لما استطاع ان يعرف الله والعالم . وصورة الانسان قد كتبت ــ كما يقول الغزالي ــ بخط الله ، وذلك جعل الانسان قادراً على معرفة الله : « لم أنعم (الله) على آدم فاعطاه صورة مختصرة جامعة لجميع اصناف ما في العالم . . وصورة آدم . . مكتوبة بخط الله . . ولولا هذه الرحمة لعجز الآدمي عن معرفة ربه ، اذ لا يعرف ربه الا من عرف نفسه » (١٧٤) .

ولكن كون معرفة الذات مفتاحاً الى معرفة الله لا يعني أن الله له صفات انسانية . يقول الغزالي : « اعلم انا وان تدرجنا الى معرفة ذاته وصفاته من معرفة النفس فذلك على سبيل الاستدلال ، والا فالله منزه عن جميع صفات المخلوقات » (١٧٥) .

واذا كانت معرفة الذات ــ من ناحية ــ تجعل الانسان يدرك انه على صورة الله ،

---

(١٦٦) المستصفى ص ٤٤ .

(١٦٧) هذا النص غير موجود في النسخة العربية لكيمياء السعادة التي سبقت الاشارة اليها في الهامش ، ولكنه موجود في النسخة الالمانية (ص ٣٦) الترجمة عن الفارسية والتي سبقت الاشارة اليها ايضاً .

(١٦٨) انظر مثلاً المعارج ص ٤ ؛ مشكاة الأنوار ٧١ ؛ المضنون به على غير اهله ص ٢١٢ ، المضنون الصغير ص ٣٥٨ .

(١٦٩) كيمياء السعادة ص ٧٤ ، النسخة الالمانية ص ٢٣ .

(١٧٠) المضنون الصغير ص ٣٥٧ وما بعدها .

(١٧١) نفس المرجع ص ٣٥٧ .

(١٧٢) انظر ايضاً : معارج القدس ص ١٩٨

(١٧٣) انظر ايضاً : المعارف العقلية ص ٢٢ .

(١٧٤) مشكاة الأنوار ص ٧١ .

(١٧٥) معارج القدس ص ١٩٧ .

فانها من ناحية اخرى تقود كذلك الى معرفة عجز الانسان ونقصه ؛ وهذه المعرفة هى ايضا مفتاح الى معرفة الله (١٧٦) . والانسان الذى يصل الى معرفة حقيقية للذات يصل عن طريق ذلك الى معرفة الله على انه خالقه وحافظه : « فان من عرف نفسه وعرف ربه عرف قطعا انه لا وجود له من ذاته ، وانما وجود ذاته ودوام وجوده ، وكمال وجوده من الله والى الله وبالله » (١٧٧) .

فاذا قابلنا الان بين راى الغزالى فيما يتعلق بمعرفة الله ومعرفة الذات ـ اللتين عرضهما فى كثير من مؤلفاته واللتين وضحناهما هنا فى اسسهما الرئيسية ـ وبين عرضنا وتفسيرنا الفلسفى للحل الغزالى ؛ فاننا نجد ان تفسيرنا الفلسفى للحل يحصل هنا على سند جديد ودعم قوى .

ان المعرفة الفلسفية اليقينية الحقيقة تبدأ بمعرفة الله . ومعرفة الله تصبح ممكنة عن طريق تحقيق الانسان لمعرفة ذاته معرفة حقة . وهذه المعرفة الحقة للذات يصل اليها الانسان بعد تحليل فلسفى لكل الواقع ، حتى يصل الى وجوده الحقيقى ككائن عاقل ، ويجد انه من ناحية ضعيف وناقص وانه من ناحية اخرى صورة الله فى الأرض .

وبعد ان وضحنا حل الغزالى بالتفصيل ، وبعد ان وجد تفسيرنا الفلسفى لهذا الحل تأكيداً جديداً له عن طريق عرضنا لمعرفة الله ومعرفة الذات عند الغزالى ـ نريد أن نعرض الآن فيما يلى حل ديكارت وبعد ذلك نقابل بين كلا الحلين ونقارن بينهما .

★★★

الحل الديكارتى

بعد أن مارس ديكارت الشك بكل نتائجه حتى وصل به الأمر الى الشك المطلق ، توصل على الرغم من ذلك الى يقين معين يتمثل فى انه ليس هناك شك فى انه موجود ، حتى وان كان ايضا يتعرض لضلال فى كل شيء . يقول ديكارت فى ذلك :

« ولكن هناك لا ادرى اى مضل شديد الباس شديد المكر يبذل كل ما اوتى من مهارة لاضلالى على الدوام . ليس من شك اذن فى انى موجود متى اضلنى . فليضلنى ما شاء ، فما هو بمستطيع ابدا ان يجعلنى لا شيء ، ما دام يقع فى حسبانى انى شيء : فينبغى على، وقد رويت الفكر ودققت النظر فى جميع الامور ، ان انتهى الى نتيجة وان اخلص الى ان هذه القضية : (انا كائن وانا موجود) قضية صحيحة بالضرورة كلما نطقت بها وكلما تصورتها فى ذهنى » (١٧٨) .

ويواصل ديكارت التامل الذاتى ويرى ان قضية (انا كائن وانا موجود) صحيحة ما دام يفكر فيها . وفى ذلك يقول : « انا كائن وانا موجود : هذا امر يقينى . ولكن الى متى ؟ ـ انا موجود ما دمت افكر ؛ فقد يحصل انى متى انقطعت عن التفكير تماماً انقطعت عن الوجود بتاتاً . لا اسلم الان بشيء مالم يكن بالضرورة صحيحاً : واذن فما انا على التدقيق الا شيء مفكر ، اى روح او ذهن او عقل » (١٧٩) .

---

(١٧٦) Elixier p. 71

(١٧٧) الاحياء ٢٩٣/٤ . انظر ايضا الاحياء ١٨٦/٤ حيث يقول الغزالى : « ان كل موجود سوى الله تعالى فهو فقير لانه محتاج الى دوام الوجود فى ثانى الحال . ودوام وجوده مستفاد من فضل الله تعالى وجوده ... » .

(١٧٨) الترجمة العربية للتاملات ص ٩١ .

(١٧٩) المرجع السابق ص ٩٦ .

ان وجود الذات هو الفكر ، هو العقل أو الروح . والمعرفة التى تتمثل فى : « انا افكر اذن فانا موجود Cogito ergo sum » يسميها ديكارت « بالمعرفة الاولى » (١٨٠) .

وعلامة ما يسمى بالمعرفة الاولى هى : الوضوح والتميز . ومن ذلك يعتقد ديكارت انه يستطيع ان يقرر قاعدة عامة تتمثل فى ان كل ما يراه واضحاً جداً ومتميزاً جداً فهو صادق (١٨١) .

واذ يضع ديكارت الآن هذه القاعدة عند هذه الدرجة من التأمل فانه يعتقد فقط صحة هذه القاعدة ، لانها لم تجد بعد التبرير الميتافيزيقى . فالتأمل لم يصل الى نهايته ، ولهذا لم يصل بعد الى المبدأ الاول الذى يؤسس المعرفة ويمنحها اليقين . وذلك لأن الكوجيتو (أنا افكر فانا موجود) ليس هو هذا المبدأ الاول المؤسس فانه رغم ان وعى الذات يدرك ادراكاً يقينياً ويبرهن بذلك على استقلاله ، الا ان هذا الاستقلال محدود أيضاً بلحظة التفكير فقط . وذلك لانه يمكن أن يحدث ــ كما يقول ديكارت ــ انه لو توقف عن التفكير فانه أيضاً يتوقف عن الوجود(١٨٢) . وهكذا لا يجد الكوجيتو تأسيسه فى نفسه . ولهذا يمكن أيضاً ان يحدث عند مقابلة المعرفة الاولى (وهى معرفة الكوجيتو) من جديد بمشكلة « الاله المضل » أن توضع فى نفس المستوى مع الحقائق الضرورية الاخرى ، لا من حيث أن معرفة الكوجيتو يمكن ان يشكك فيها مثل هذه الحقائق الضرورية التى لم تستطع ان تثبت امام الشك الميتافيزيقى ، ولكن من حيث ان معرفة الكوجيتو لا تستطيع ان تعطى للعقل التأسيس المطلق المطلوب فى معارفه . ولهذا يظهر الشك الميتافيزيقى من جديد فى مركز التأمل ، ويستلزم العمل من جديد للتغلب عليه مرة أخرى . وهكذا يتجه ديكارت الى بحث مشكلة « الاله المضل » لكى يدفع الشك الميتافيزيقى نهائياً . يقول ديكارت فى هذا الصدد :

« ولكن يلزمنى ، لكى يتسنى لى ان ادراه (اى الشك الميتافيزيقى) درءاً تاماً ، ان انظر فى وجود اله ، عندما تسنح الفرصة لذلك ، فاذا وجدت ان هنالك الهاً فلا بد أيضاً من ان انظر هل من الممكن ان يكون مضلاً : فبدون معرفة هاتين الحقيقتين لا ارى سبيلاً الى اليقين من شىء ابداً » (١٨٣) .

وحين يقوم ديكارت بهذه المهمة فانه يستخدم فى هذا النظر قاعدة الحقيقة التى سبقت الاشارة اليها بالرغم من ان هذه القاعدة لم تحصل بعد على التبرير المطلوب . ولكن هذه القاعدة ليس لها الآن فى هذا النظر او البحث الا وظيفة سلبية الى حد ما ، فهى لا تستطيع ان تنتج الحل من ذاتها ، وانما واجبها فقط هو عزل كل المعارف التى تكون غير واضحة وغير متميزة . والدليل الحقيقى على المبدأ الاول المطلق ــ كما سنبين ــ ليس دليلاً منطقياً . ولهذا فلديكارت الحق فى استخدام هذه القاعدة فى هذا النظر .

ونتيجة بحث ديكارت او بتعبير ادق ختام بحثه يتمثل فى معرفة ليست نتيجة برهان منطقى ، كما لا يمكن ان يبرهن عليها منطقياً ، وانما هى معرفة مدركة ادراكاً مباشراً . وتلك هى معرفة وجود الله . وهذه المعرفة واضحة ومتميزة تماماً مثل معرفة الكوجيتو ومتضمنة

---

(١٨٠) نفس المرجع السابق ص ١٢٤ . AT IX p. 27

(١٨١) المرجع السابق .

(١٨٢) AT IX p. 21 (انظر الترجمة العربية التأملات ص ٩٦) .

(١٨٣) المرجع السابق ص ٢٨ وما بعدها (الترجمة العربية للتأملات ص ١٢٧) .

فيها ــ وكلا المعرفتين (معرفة الكوجيتو ومعرفة وجود الله) تصور فطرى . ولكن معرفة الله هى اول هذه التصورات الفطرية فى تاسيس الحقيقة واهمها (١٨٤) ، لأن من يعرف ذاته يعرف الله كسبب سابق وخالق لذاته وكسبب أعلى للمعرفة .

وقد غرست فكرة الله فى الانسان عند خلقه هكذا مثلما يختم الفنان صنعته باسمه . يقول ديكارت : « والحق انه لا ينبغى ان نعجب من ان الله حين خلقنى غرس فى هذه الفكرة لكى تكون علامة للصانع مطبوعة على صنعته . وليس من الضرورى كذلك أن تكون هذه العلامة شيئا مختلفا عن هذه الصنعة نفسها . ولكن مجرد اعتبار أن الله خلقنى يرجح عندى الاعتقاد بانه قد جعلنى من بعض الوجوه على صورته او على مثاله » (١٨٥) .

فاذا حقق الانسان معرفة الذات تماما ، ورأى ان اخص خصائص الانسان يتمثل فى الدافع نحو الكمال ، فانه حينئذ يعرف حقيقتين فى وقت واحد : الحقيقة الاولى تتمثل فى انه شىء ناقص ومعتمد على غيره والحقيقة الثانية ان هذا الموجود الذى يعتمد عليه يملك بالفعل والى غير نهاية كل كمال .

وهكذا فان معرفة الذات على هذا النحو تتضمن معرفة ان الله موجود . يقول ديكارت : « وانى اتصور هذه المشابهة المتضمنة لفكرة الله بعين الملكة التى اتصور بها نفسى ، اى انى حين اجعل نفسى موضوع تفكيرى ، لا اتبين فقط انى شىء ناقص ، غير تام ، ومعتمد على غيرى ، ودائم النزوع والاشتياق الى شىء احسن واعظم منى ، بل اعرف ايضا فى الوقت نفسه ان الذى اعتمد عليه يملك فى ذاته كل هذه الاشياء العظيمة التى اشتاق اليها والتى اجد فى نفسى افكارا عنها ، وانه يملكها لا على نحو غير معين او بالقوة فحسب ، بل يتمتع بها فى الواقع وبالفعل والى غير نهاية ، ومن ثمة اعرف انه هو الله » (١٨٦) .

وبهذا توصل ديكارت الى مصدر الحقيقة وهو الله . والآن تتضح شرعية الطريق الذى قاد الى مصدر الحقيقة ، وهذا يعنى ان قاعدة الحقيقة التى وضعها ديكارت تحصل الآن على شرعيتها وتحصل المعرفة العقلية على الضمان المطلوب . يقول ديكارت : « واذن فقد وضح لى كل الوضوح ان يقين كل علم وحقيقته انما يعتمدان على معرفتنا للاله الحق ، بحيث يصح لى ان اقول : انى قبل ان اعرف الله ما كان بوسعى ان اعرف شيئا آخر معرفة كاملة » (١٨٧) .

ولقد اتهم ديكارت « بالدور » (١٨٨) حيث لم يستطع أن يبرر قاعدة الحقيقة ــ التى تتمثل فى ان كل ما يراه واضحا جدا ومتميزا جدا فهو حق ، والتى وصل بمساعدتها الى معرفة وجود الله ــ الا على أساس وجود الله . وقد دفع ديكارت هذا الاتهام عن نفسه (١٨٩) حين اشار الى انه يجب على المرء ان يفرق بين العلم scientia المترتب على الاستنباط وبين معرفة المبادىء والاصول notitia . وانه يشترط للنوع الأول فقط يقين وجود الله ، فى حين أن معرفة المبادىء

(١٨٤) المرجع السابق ص ٥٠ (الترجمة العربية للتاملات ص ٢٠٢) .

(١٨٥) المرجع السابق ص ٥١ (الترجمة العربية للتاملات ص ١٥٥) .

(١٨٦) المرجع السابق (الترجمة العربية ص ١٥٦/١٥٥) .

(١٨٧) نفس المرجع ص ٥٦ (الترجمة العربية ص٢٠٨) .

(١٨٨) انظر تفصيل ذلك ايضا عند الدكتور عثمان امين فى كتابه القيم : ديكارت (الطبعة الخامسة) ص ٢١٠ وما بعدها .

(١٨٩) AT VII p. 140

والاصول لا تستنتج من اى قياس (١٩٠)، وانما هى نوع يقين يعرف بنظرة بسيطة وليس فى حاجة الى الضمان الالهى : « واذن فديكارت يرد على من اتهموه بالوقوع فى الدور بأن المعرفة الحدسية البديهية ليست بحاجة الى ان تكون مضمونة من الصدق الالهى ، وانما المعرفة الاستنباطية وحدها بحاجة الى ذلك الضمان » (١٩١) .

ومن ذلك يتبين أن من اتهموا ديكارت هنا بالدور لم يفهموا « التأملات » بالمعنى الذى قصده ديكارت ، وأنهم قد أساءوا بوجه خاص فهم طريقته . فقد طبق ديكارت فى « التأملات » طريقة التحليل فقط ، التى يقول عنها انها فقط هى التى تيسر الحصول على معرفة أولية « حتى اذا أراد القارىء ان يسير عليها ويتجه بانتباهه اليها فانه سيتبين الشىء هكذا بدقة تامة ، وسيجعل منه ملكا له كما لو أنه هو الذى وجده بنفسه » (١٩٢) .

اما الأدلة على وجود الله التى وضعت بمساعدة الطريقة التركيبية (١٩٣) فليست لها الا اهمية ثانوية فقط فى مقابل معرفة الله التى يتوصل اليها بوساطة طريقة التحليل . وذلك لان هذه الأدلة لا يمكنها — كما يقول — ان تعلم كيفية العثور على الشىء ، ولهذا فقد قصد بها فقط القراء الذين ليست لديهم القدرة الكافية على التأمل ، والذين لا يستطيعون لذلك ان ينفذوا التحليل بأنفسهم (١٩٤) .

ان معرفة الله الحقة لا يستطيع ان يتوصل اليها الا فكر متحرر من الاحكام السابقة ومن الصور الحسية . يقول ديكارت : « أما فيما يتعلق بالله ، فلو لم يكن ذهنى مشغولاً بأحكامه السابقة ، ولو لم يكن فكرى منصرفا على الدوام الى صور الاشياء الحسية ، لما كان هناك شىء أعرفه بأسرع ولا أيسر مما أعرف الله » (١٩٥) .

والشك المنهجى الذى ينفذ بكل نتائجه — هذا الشك فى كل علم ليس واضحا وضوحا مطلقا والذى يجب ان يقف عند الخطوة الاخيرة امام ذات المتأمل نفسه ، تلك الذات التى تدرك فى تناهيها وفى سعيها نحو الكمال — هو فقط الذى يبين ان فكرة وجود الله مطبوعة فى ذات المتأمل ، وهو فقط الذى يستطيع ان يقود الى مكان المعرفة الحقيقية التى تعلم انها مؤسسة فى الله الحق الذى هو مصدر كل نور (١٩٦) .

★★★

مقارنة ختامية :

هذه المقارنة الختامية لكلا الطين لا تقدم حصراً لكل وجوه الاتفاق والاختلاف التى يمكن اخذها من عرضنا ومناقشاتنا السابقة ، ولكنها تقتصر فقط على ابراز الخطوط الرئيسية :

ففيما يتعلق بالطريقة التى عرض بها كل من

---

(١٩٠) وهكذا يرى ديكارت ان الملحد يستطيع مثلاً ان يعرف بوضوح حقائق رياضية مثل ان مجموع زوايا المثلث تساوى قائمتين، ولكن هذه المعرفة لا تسمى علماً حقيقياً ، لان اى معرفة لا تستطيع ان تثبت امام الشك الميتافيزيقى لا يجوز ان تسمى علما حقيقيا : انظر فى ذلك : AT IX p. 111

(١٩١) ديكارت للدكتور عثمان امين ص ٢١٢/٢١٣ .

(١٩٢) AT IX p. 121

(١٩٣) المرجع السابق ص ١٢١ وما بعدها .

(١٩٤) المرجع السابق .

(١٩٥) الترجمة العربية للتأملات ٢٠٤ : AT IX p. 54 f

(١٩٦) انظر فى ذلك : AT IX-2e p. 37

الغزالى وديكارت الحل الذى توصلا اليه نريد ان نشير بوجه خاص الى ما يأتي :

(١) لقد عرض الغزالى فى حله كيف ارتفع الشك المطلق مباشرة عن طريق اليقين المطلق الذى اتت به معرفة اللــــه المدركة ادراكا حدسياً . وقد برز الطابع الحدسى لهــــذه المعرفة فى صورة نموذجية من خلال الطريقة التى عرض بها الغزالى هذه المعرفة ؛ ومن ناحية اخرى فان عرض الغزالى للحل المتمثل فى صورة النور الذى قذفه الله فى صدره قد اعطى دافعاً لسوء فهم هذا الحل فى صــــورة تفسيرات صوفية ولاعقلية . أما ديكارت فقد ميز فى عملية رفع الشك ـ على خلاف ما فعل الغزالى ـ درجات متعددة بطريقة تحليلية : انا كائن وانا موجود ، وانا افكر فانا موجود واخيراً الله موجود ، ولهذا فكل ما ادركه فى وضوح وتميز فهو حق (١٩٧) .

وقد كان فى سعى ديكارت الى تعميق فكره وتاملاته فى سبيل الحصول على الوضــــوح الفكرى الأكمل ما دفع البعض الى اساءة فهم اساس فلسفته بالادعاء بانه يقوم على مجرد تفكير منطقى .

(٢) ومعرفة الله المدركة عن طريق الحدس توجد فى مركز كلا الحلين كما سبق أن عرضنا ووضحنا بالتفصيل . وعن طريق معرفة الله هذه تحصل المعرفة العقلية ـ التى احتزت شرعيتها عن طريق الشك المطلق ـ على شرعيتها من الناحية الميتافيزيقية . وقد ميز الغزالى معرفة الله الحدسية هذه بطريقة لا تدع مجالاً لسوء الفهم من كل المعارف التى يحصل عليها المرء عن طريق براهين منطقية . واكد انــــه يتوصل عن طريق الحدس لا الى هذه المعرفة فقط وانما يتوصل الى اكثر المعارف عن هذا الطريق . واما ديكارت ـ الذى يمثل الحدس بالنسبة له ايضاً اهم واوضــــح طريــــق للمعرفة (١٩٨) ـ فقد بين كما فعل الغزالى ان معرفة الله الحقة تكون عن طريق الحدس ، وانها تمثل بالنسبة للعقل اول واوضح الحقائق كلها . وقد حصل تفسيرنا الفلسفى لحــــل الغزالى على تاكيد جديد وتدعيم له عن طريق عرضنا لارائه الأساسية فيما يتعلق بمعرفة الله ومعرفة الذات .

(٣) واذا قارنا آراء الغزالى وديكارت فيما يتعلق بمعرفة الله ومعرفة الذات فاننا نتبين الاتفاق بينهما فى الامور الأساسية التالية :

● ان فكرة الله هى بالنسبة لكلا المفكرين اول الافكار الفطرية كلها ، وتفوق فى وضوحها ويقينها ما عداها من كل التصورات الاخرى . وتمثل المعرفة الفلسفية للذات شرطاً لا غنى عنه لمعرفة الله . والمعرفة الفلسفية للذات هى ايضاً تصور فطرى ، وتتميز بالوضوح اذا تحققت عن طريق العقل وحده ، اى اذا تحرر العقل من كل الأحكام السابقة ومــــن تدخل صور الأشياء الحسية .

● ومعرفة الذات تسير جنباً الى جنب مع معرفة الله التى تكون ممكنة عن طريق كــــون الانســـان على صورة الله . وهذه المشابهة يمكن ان تتحقق اذا ما اعترف الانســـان لعقله بالمكان السائد المناسب ، وبهذا يعرف أن الله مصدر معرفته للحقيقة ومصدر كل نور .

● فاذا تحققت المعرفة الفلســـفية لله وللذات يعرف المرء فى الوقت نفسه تلك الحقيقة التى تتمثل فى أن الانســـان ـ كما يقــــول الغزالى ـ « لا وجود له من ذاته ، وانمــــا وجود ذاته ودوام وجوده وكمال وجوده مــــن

---

(١٩٧) انظر الترجمة العربية للتاملات ص ٢٠٦ . راجع فى ذلك ايضا :

R. Lauth: Zur Idee der Transzendentalphilosophie, München 1965, p. 27.

(١٩٨) انظر فى ذلك : AT IX p. 368, 425

الله والى الله وبالله » (١٩٩) . ويعبر ديكارت عن هذه الحقيقة بقوله ان المرء يعرف حينئذ انه موجود ناقص فى مقابل كمال الوجود الالهى ، وان وجوده معتمد على وجود الله كل الاعتماد فى جميع لحظات حياته (٢٠٠) ؛ والله ليس فقط خالقاً وحافظاً للوجود الانسانى ، بل انه وحده هو الموجود الحق ـ كما يقول الغزالى (٢٠١) ـ ووجوده وماهيته شىء واحد (٢٠٢) ؛ وكذلك يرى ديكارت أن الوجود صفة ضرورية لله وحده ، وان الوجود يمثل جزءاً من ماهيته ، وذلك ليس لأحد الا الله (٢٠٣) .

● وبسبب هذا التفرد والكمال اللامتناهى لماهية الله فان الانسان لا يستطيع ان يعرف الله « على سبيل الاحاطة والكمال » كما يقول الغزالى (٢٠٤) ؛ فكمالاته ـ كما يوضح ديكارت ايضاً (٢٠٥) ـ لا يمكن ادراكها ، ولكن نلمس الى حد ما بالأفكار : « فان من شأن اللامتناهى ان يعجز المتناهى عن الاحاطة به » (٢٠٦) . ولكن معرفة وجود الله تتجلى بأعلى قدر من الوضوح والبداهة لمن يكرس نفسه كلية للبحث عن الحقيقة المطلقة . ومعرفة الله عند الغزالى هى اولى المعارف واسبقها واسهلها (٢٠٧) ، وعند ديكارت هى اكثر وضوحاً وتميزاً من اى معرفة اخرى (٢٠٨) .

(٤) وعلى الجملة نستطيع ان نقول فيما يتعلق بتاسيس فلسفتيهما ما ياتى :

● ان الاختلافات بينهما فى التأسيس الفلسفى تتعلق بوجه خاص بصورة عرضهما ، ولا تتعلق ـ كما بينا ـ بالمعنى الاساسى ، اى انها خاصة بالشكل وليست متعلقة بالموضوع . وهكذا تظهر عند الغزالى مشكلة « الاله المضل » وكذلك الشيطان الماكر بطريقة تلميحية فقط فى عرضه للشك المطلق ، ولكن هذا الشك المطلق يتضمن هذه المشكلة كما سبق ان وضحنا ؛ وقد أشار الغزالى الى هذه المشكلة فى موضع آخر من المنقذ ، كما ناقشها بالتفصيل فى مؤلف آخر . وقد تدرج الشك المطلق عند الغزالى بوجه خاص من طريق فكرة (الحاكم الآخر) الذى اذا تجلى كذب العقل فى حكمه ، وما يسمى بحالة اليقظة الجديدة ، وهذه الفكرة لا نجد لها نظيراً عند ديكارت .

● كما ان قضية (انا افكر فانا موجود) التى تمثل عند ديكارت درجة اولى للحل لا تظهر فى تلك الصورة فى عرض الغزالى للحل ، فى حين ان المعرفة الفلسفية للذات ـ التى تشمل معرفة الكوجيتو ، اى معرفة الذات ومعرفة اعتماد الذات اعتماداً مطلقاً على الله ـ توجد فى مركز الحل سواء عند الغزالى او ديكارت . وقد ناقش الغزالى معرفة الكوجيتو فى مؤلفات اخرى غير المنقذ وبين اهميتها . وذلك على سبيل المثال فى النص الذى سبق ان اوردناه والذى يقول فيه : « فاذا اغمض انسان عينيه ونسى جسمه ونسى السماء والأرض وكل ما

(١٩٩) الاحياء ٢٩٣/٤ .

(٢٠٠) انظر فى ذلك . AT IX p. 42, 39 ; IX - 2e p. 34

(٢٠١) مشكاة الأنوار ص ٥٥ .

(٢٠٢) معارج القدس ص ١٩١ وما بعدها .

(٢٠٣) راجع فى ذلك : AT VII p. 383

(٢٠٤) معارج القدس ص ٢٠٩ .

(٢٠٥) انظر فى ذلك : AT IX p. 41

(٢٠٦) الترجمة العربية للتاملات ص ١٤٦ : AT IX p. 37

(٢٠٧) الاحياء ٣١٢/٤ وما بعدها .

(٢٠٨) راجع : AT IX P. 90, 37

يمكن أن تراه العين فانه يكون لديه بالضرورة معرفة بوجوده ووعي بذاته ؛ حتى ولو لم يكن لديه أيضاً وعي بجسمه وبالسماء، وبالأرض وبكل ما فيهما . فاذا تأمل انسان ذلك حقاً فسيعرف انه لو سلب منه جسمه ايضاً فانه سيبقى ولن يصير ابداً الى عدم » (٢٠٩) .

● ولكن في حين أن معرفة الذات ومعرفة الله قد تحققتا بعمل واحد في الحل عند الغزالي ، فان ديكارت قد ميز درجات مختلفة . والفرق الأساسي بين الحلين يتمثل فيما قام به ديكارت من الارتفاع بالكوجيتو الى معنى ترانسندنتالي ، فالكوجيتو مؤسس في نفسه ، لأنه ليس في حاجة الى موجود آخر لكي يعلم نفسه . ولكن هذا التأسيس الذاتي ليس كاملاً . ذلك لأنه لو كان كاملاً للزم أن يخلق نفسه أيضاً . وما يشتمل عليه الكوجيتو من عنصري الوجود والفكر يمثل مجرد وحدة نسبية تشير الى وحدة أعلى منها تجمع كلا العنصرين في وحدة تامة . فالكوجيتو يدل على أوليته واطلاقه من ناحية ، ومن ناحية اخرى يشير باعتباره يمثل وحدة نسبية فقط من الفكر والوجود الى الوحدة المطلقة لهما والتي تتمثل في الله .

● والمقارنة بين كلا الحلين عند الغزالي وديكارت تبين انه توجد فيهما نفس المعرفة الأساسية الفلسفية : التأسيس الواضح الحقيقة في وجود الله المطلق كمصدر وحافظ للوجود الانساني المتناهي . وعلى هذا يعتمد تأسيس فلسفتيهما : « في تناهينا نستطيع ان نلمس المطلق ، أي نلمس وجود الله اللامتناهي (بأفكارنا) ... وهذا العنصر هو الأساس الحقيقي لكل ميتافيزيقا » (٢١٠) .

والمنطلق هنا ليس متمثلاً في افتراض وجود الله على اعتبار أن ذلك أمر مفروغ منه كما كان ذلك في الفكر المدرسي وعند علماء الكلام ؛ بل نقطة الانطلاق تتمثل فقط في المفكر نفسه الذي يصل ــ من خلال بحثه عن حقيقة يقينية مطلقة بمساعدة طريقة الشك الفلسفي وبعد معرفة الذات معرفة فلسفية ــ الى معرفة الله معرفة حدسية .

وعلى العكس من الفلاسفة قبل الغزالي الذين نقلوا مفهوم الله « الى ما وراء حدود الحوادث (اى كل ما يحدث في العالم) ، عند النهاية الميتافيزيقية للعلاقة السببية الطبيعية والخلقية ؛ حيث لا يجد هذا المفهوم من هنالك صلة او قنطرة تصله بالعالم وبالانسان » (٢١١) حيث يصلون في فكرهم الى تناقضات لا يمكن رفعها ــ على العكس من هؤلاء الفلاسفة فان معرفة الله بالنسبة للغزالي توجد قبل كل المعارف ، انه لا يستطيع بدونها ان يخطو خطوة واحدة لا في العلوم الطبيعية ولا في مجال الأخلاق (٢١٢) ، ولا في الفكر على الاطلاق . وكذلك بين ديكارت « على اى وجه يصح القول ان يقين البراهين الهندسية نفسه متوقف على معرفتنا بالله » (٢١٣) .

لقد عرف : « أن يقين كل علم وحقيقة انما يعتمد على معرفتنا للاله الحق ، بحيث يصح لي ان اقول انى قبل ان اعرف الله ما كان بوسعى ان اعرف شيئاً آخر معرفة كاملة » (٢١٤) .

(٢٠٩) Elixier p. 36 ؛ انظر أيضاً معارج القدس ص ٢١ وما بعدها . قارن في ذلك أيضاً ديكارت: AT IX p. 27

(٢١٠) R. Lauth, **Die Frage nach dem Sinn des Daseins**, p. 241.

(٢١١) Obermann, op. cit. p. 218

(٢١٢) Ibid.

(٢١٣) الترجمة العربية للتأملات ص ٥٨ : AT IX p. 11

(٢١٤) المرجع السابق ص ٢٠٨ : AT IX p. 56.

المراجع

أ ـ مراجع باللغة العربية :

ابو حامد الغزالي : في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده . القاهرة ١٩٦٢ .

ديكارت : التاملات في الفلسفة الاولى . ترجمة د. عثمان امين . مكتبة الانجلو المصرية بالقاهرة ١٩٥١ .

: مبادىء الفلسفة . ترجمة د. عثمان امين . مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٠ .

: مقال عن المنهج . ترجمة محمود محمد الخضيري . دار الكاتب العربي بالقاهرة ١٩٦٨ .

زكي مبارك (د.) : الاخلاق عند الغزالي . القاهرة ١٩٢٤ .

سليمان دنيا (د.) : الحقيقة في نظر الغزالي . دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٥ .

عبد الكريم العثمان : سيرة الغزالي واقوال المتقدمين فيه . دمشق ١٩٦١ .

عثمان امين (د.) : ديكارت . مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥ .

الغزالي : تهافت الفلاسفة . تحقيق الاب موريس بويج . بيروت ١٩٦٢ .

: ميزان العمل . تحقيق د. سليمان دنيا . القاهرة ١٩٦٤ .

: المنقذ من الضلال . تحقيق د. كامل حتليا ود. كامل عياد . دمشق ١٩٣٤ .

: احياء علوم الدين . في ٤ اجزاء طبع مصطفى البابي الحلبي . بالقاهرة ١٩٣٩ .

: معيار العلم . تحقيق د. سليمان دنيا . القاهرة ١٩٦١ .

: المعارف العقلية . تحقيق عبد الكريم العثمان . دمشق ١٩٦٣ .

: معارج القدس . القاهرة ١٩٢٧ .

: مشكاة الانوار . تحقيق د. ابو العلا عفيفي . القاهرة ١٩٦٤ .

: محك النظر . بيروت ١٩٦٦ .

: الاقتصاد في الاعتقاد . القاهرة ١٩٦٢ .

: المقصد الاسنى في شرح اسماء الله الحسنى . مكتبة القاهرة . (بدون تاريخ) .

: جواهر القرآن . القاهرة ١٣٢٩ هـ .

: المستصفى من علم الاصول . في جزئين . القاهرة ٢٢ ـ ١٣٢٤ هـ .

: الاربعين في اصول الدين . مكتبة الجندي بالقاهرة ١٣٨٢ هـ .

: معراج السالكين (ضمن مجموعة الرسائل الفرائد من تصانيف الامام الغزالي . مكتبة الجندي بالقاهرة . بدون تاريخ) .

: رسالة في بيان معرفة الله (مخطوطة بمكتبة جامعة ليدن بهولانده تحت رقم : (Or. 177«7»)

: القصور العوالي من رسائل الامام الغزالي (تشتمل على رسائل منها : القسطاس المستقيم ، ايها الولد ، الجام العوام عن علم الكلام ، المضنون به على غير اهله ، المضنون الصغير) . مكتبة الجندي بالقاهرة . بدون تاريخ .

: كيمياء السعادة (في مجموع يضم المنقذ من الضلال ورسائل اخرى) . مكتبة الجندي . بدون تاريخ .

٢ ـ مراجع اجنبية :

Abu Ridah, M.A.A. : **Al-Ghazali und seine Widerlegung der griechischen Philosophie.** Madrid, 1952.

Alquié, F. : **Descartes. L'homme et l'oeuvre.** Paris, 1956.

Asin Palacios, M. : **Algazel, Dogmàtica, Moral, Ascética.** Zaragoza, 1901.

Azkoul, K. : **Al-Ghazzali. Geltung und Grenzen der Vernunft.** Diss. Munchen, 1938.

Carra de Vaux : **Gazali.** Paris, 1902.

Descartes, R. : **Oeuvres de Descartes.** Adam & Tannery, Paris 1897-1910.

Diels, H. : **Die Fragmente der Vorsokratiker.** Hamburg 1964.

The Encyclopaedia of Islam. Leiden-London, 1960 ff.

Enzyklopadie des Islam. Leiden, 1913-34.

Fichte, J. G. : **Ausgewahlte Werke, in 6 Bänden.** Hrsg. v. F. Medicus. Darmstadt, 1962.

Frick, H. : **Ghazalis** Selbstbiographie, **ein Vergleich mit Augustins Konfessionen.** Leipzig, 1919.

Goldziher, I. : " Die islamische und die judische Philosophie." In : **Kultur der Gegenwart** I, 5. Berlin, 1909.

Gosche, R. : " Uber Ghazzalis Leben und Werke." In : **Abhandlg.** d.Kgl. Akad. d. Wiss. Z. Berlin a.d. Jahre 1858, Berlin, 1859.

Horten, M. : **Die Philosophie des Islam** in ihren Beziehungen zu den philosophischen Wel. tanschauungen des westlichen Orients. München, 1924.

Lauth, R. : (1) **Die Frage nach dem Sinn des Daseins.** München, 1953

(2) Begriff, **Begrundung und Rechtfertigung der Philosophie.** München, 1967

(3) **Zur Idee der Transzendentalphilosophie.** Munchen 1965

Macdonald, D. B. : **The Life of al-Ghazzali.** JAOS XX, New Haven, 1899.

Obermann, J. : **Der philosophische und religiose Subjektivismus Ghazalis.** Wien-Leipzig, 1921.

Renan, E. : **Averroès.** Paris, 1852.

Ritter, H. : **Al Ghasali.** Das Elixier der Gluckseligkeit. Dusseldorf-Köln 1959.

Sharif, M. M. : **A History of Muslim Philosophy.** 2 Bde., Wiesbaden, 1963-66.

Watt, W. M. : **Muslim intellectual. A study of Al-Ghazali.** Edinburgh, 1963.

Zakzuk, M. H. A. : **Al-Ghazalis Grundlegung der Philosophie.** Mit einer Erörterung seines philosophischen Grundansatzes im Vergleich mit Descartes. Diss. München 1968.

أوجست رودان
حياته . وفنه

بدر الدين أبو غازي *

فنان من العسير أن تحده باطار او تضعه في نطاق مدرسة ... عبقرية متفردة سيطرت على فن النحت في نهاية القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين واثرت في فن التصوير ، بل الهمت الادب صورا ورؤى جديدة .

اعماله تتخطى حدود الزمان والمكان ... هى من التراث الانسانى الذى يحمل هبات الخلود وسمة المعاصرة .. هى جسر ربط بين الماضى والحاضر وفتح الطريق الى المستقبل .

الى جانب دانتى وميكيل آنج ، وبتهوفن ورمبراندت يقف رودان عالى الهامة بتلك الروائع الفذة التى قدمها للانسانية ، والتى ستظل دائما تعيش فى وجداننا مهما اختلفت اساليب الفن وتعددت رؤاه .. تعيش بما فيها من القيم الباقية على مر العصور .

فى حياته قبس من برومثيوس الذى اعطى الانسان الشرارة الاولى التى اضاءت طريق الفن والحضارة ، ولقى كل عذابات الحياة . هو ايضا كان قدره مع الصراع ومع العذاب ...

---

* الاستاذ بدر الدين ابو غازى وزير الثقافة السابق فى مصر ويعتبر من اكبر نقاد الفن والمشتغلين بتاريخ الفن فى العالم العربى وله فى ذلك كتابات كثيرة .



اوجست رودان ١٨٤٠ ـ ١٩١٧

فى حياته ، رغم بريق الشهرة والمجد الذى واتته فى ختامها ضراوة المآسى الافريقية ومرارتها .

فلنصحب خطى حياته ولنتأمل طريق العبقرية والألم منذ بدايته فى سنة ١٨٤٠ حتى نهايته فى سنة ١٩١٧ .

• • •

١ ــ أجواء حياة :

حى شعبى من أحياء باريس على الضفة اليسرى لنهر السين ، ولكنه حى ما زال يخفق بأنفاس عبقرية .

منذ القرن الخامس عشر شق شارع موفتار طريقه فى هذا المكان .. فى هذا الشارع كان رابليه وروتسار يقضيان الليالى فى حانة لابوم دى بن . وغير بعيد يقع المنزل الذى كان يسكنه الفيلسوف ديكارت فى القرن السابع عشر وما زال قائما حتى الآن .

بعد خطوات يلوح المنزل الذى كتب فيه برناردن دى سان بيير روايته الشهيرة ــ بول وفرجينى ــ التى ما زالت ترقرق دموع العاشقين . وفى شارع لانفيل فى ذات الحى استلهم الكاتب هنرى ميرجر غراميات ميمى بنسون فى **« صور من الحياة البوهيمية »** .

وقريبا منه كان يسكن الفيلسوف والموسوعى ديدرو لمدة سبع سنوات . كان العبقرية على موعد فى هذا المكان تطل من تلك البيوت العتيقة التى تظلها عراقة الماضى .

فى هذا الحى وفى شارع ارباليت سكن الشاب النورماندى جان باتست رودان الموظف بقسم البوليس مع زوجته الريفية القادمة من اللوران ، وانجب طفلين ، ماريا وفرانسوا اوجست رينيه الذى ولد فى ١٢ نوفمبر سنة ١٨٤٠ وعرف فيما بعد باسم اوجست رودان .

كان طفلاً خجولاً منطويا لا يغشى ملاعب ابناء الحى ويعكف على الرسم .. تابع دراسته الاولية فى مدرسة الفرير ثم ارسله ابوه لدى احد اعمامه للدراسة ولكنه لم يكن موفقاً فى دراسته ... واضطر ابوه ازاء ما لمسه من هيامه بفن الرسم ان يلحقه بمدرسة للفنون والصنائع تحولت فيما بعد الى المدرسة العليا للفنون الزخرفية .

فى هذه السن تلقى الموهبة احيانا المعلم المستنير الذى يوجهها واحيانا يتعثر بها الحظ فتصدم عند تفتحها .

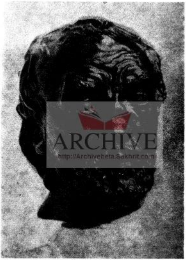
وقد لقى اوجست رودان المعلم المستنير فى شخص استاذه هوراس ليكوك الذى كان مشغولاً بتنمية قدرات تلاميذه وفى اطلاق سراح رؤاهم فى مجالات الحياة المحيطة بهم واذكاء احساسهم بها .

كان هوراس استاذا للنحات دالو والمصور العظيم فانتان لاتور والمصور ليجرو معاصر رودان .

ولقد ظل رودان حافظا لتقاليد استاذه وفى سنة ١٩١٣ كتب : « ان معظم ما علمنى اياه ما زال باقيا حتى الآن » .

وفى هذه المدرسة كان لقاؤه الاول بالصلصال لقاء عشق ، فقد وجد فى هذه المادة سحراً خلاباً كشف عن كنز موهبته .. واطلق طاقاته خارج حدود المدرسة الى متحف اللوفر لدراسة تراث النحت العريق ولقى فى حديقة النباتات نحات الحيوان العظيم « بارى » فتتلمذ عليه وتعلم منه الكثير .

وحاول الالتحاق بالمدرسة العليا للفنون الجميلة فاخفق ثلاث مرات وازاء رفض المدرسة عكف على تعليم نفسه من خلال ما تلقاه من اساتذته ومن خلال تجربته الذاتية .



الرجل ذو الانف المكسور ١٨٦٤ برونز متحف رودان ـ مجموعة خاصة من بوبشي ايرس متحف الفن الاوربي طوكيو ، المتحف الوطني براج .

ودفعته ظروف اسرته المادية وقصور مواردها الى البحث عن عمل فاشتغل مزخرفا لدى أحد مقاولى البناء وكان من زملائه فى هذا العمل النحات الكبير « دالو » ولكن صانع النهار كان فنان المساء يواصل بحثه فى عالم الفن ويسعى الى المعرفة فيتابع دروس الادب والتاريخ فى الكوليج دى فرانس .

غير ان حدثا داميا هز كيانه فقد ماتت اخته ماريا فى الدير بعد التحاقها به فاعتزل عمله واعرض عن الحياة وهام على وجهه ثم دخل الدير وفاء لذكراها ولكن نداء الفن والحياة فى نفسه كان يشده خارج اسوار الدير فعاد مرة اخرى يواصل حياته .

وفى هذه الحقبة ، وحوالى سنة ١٨٦٤ مرت بحياة الفنان ثلاثة أحداث هامة اولها التقاؤه برفيقة حياته روز بيريه ، وثانيها اشتغاله مع النحات كاريبه بيللبز ، وثالثها محاولته الاولى لعرض تمثاله « **الرجل ذو الانف المكسور** » فى صالون الفنون .

اما روز بيريه فكانت عاملة بمحل للخياطة فيها نضارة الريف وسلامة فطرته ، وكانت شجاعة وفقيرة مثله فرافقته دون تقيد بالمواثيق الرسمية وانجبت منه ابنهما الوحيد اوجست بيريه الذى حمل الاسم الاول لابيه ولقب امه ، وعاش كالغريب بالنسبة لرودان .

وظلت روز بيريه نموذجا وملهما لاعماله فهى تتمثل فى تماثيله ــ **الام الشابة ــ النبع ــ حنان الامومة ــ الفتاة ذات القبعة .. مينون ــ فلورا** وغيرها .

واما كاريبه بيللبز فلم تكن علاقته به علاقة تلميذ باستاذه ، وانما كانت علاقة صاحب عمل باحد مساعديه . التحق رودان بمراسمه ليتفذ الاعمال العديدة لهذا المثال الذى كان كما يقول بعض معاصريه اشبه بآلة للنحت ، يخرج من مراسمه كل يوم عديد التماثيل والتحف ، والوحدات الزخرفية ... وعند بيللبز لقى رودان رفاقا موهوبين مثل هالو ودالو وعمل معهم .

ويأتى الحدث الثالث حين قدم رودان تمثاله « **الرجل ذو الانف المكسور** » الى المعرض السنوى للفنانين الفرنسيين فرفضته لجنة التحكيم .. وكان هذا الحدث هو الصدام الاول للعبقرية مع مفاهيم العصر وتقاليده وسيظل هذا الصراع محورا من المحاور الاساسية فى حياة اوجست رودان .

• • •

٢ ــ الحرب والسلام :

فى سنة ١٨٧٠ اعلنت فرنسا الحرب على بروسيا بسبب استثارة بسمارك لها وانضمت الولايات الالمانية الاخرى الى المعركة .. وقاد « مولتكه » حملة ادت الى اندحار الفرنسيين فى سيدان .. وظلت باريس تقاوم الحصار البروسى بالرغم من ويلات الحرب وانتشار المجاعة .

وكان اوجست رودان من جنود هذه المعركة .. استدعى الى الجبهة فانفصل عن كاريبه بيللبز وتباعدت الصلات بينه وبين الفن ، غير انه لم يلبث ان سرح فعاد ليرى باريس مدينة حزينة يغشاها الظلام وتدهمها المجاعة .. وسكن ربوة مونمارتر ، ولكنه ظل يعانى ويلات هذه الايام وبؤسها الى ان ترك باريس فى فبراير ١٨٧١ بدعوة من كاريبه بيللبز الذى كان قد سافر الى بلجيكا للقيام بمشروع كبير فى واجهة مبنى البورصة ، وبهذا نأى عن

جو الحرب وآثارها وعاش فترة من الرخاء والسلام فى بلجيكا .

لم يطل به المقام مع بيلليز ولكنه تعاقد مع مساعده البلجيكى « فان راسبورج » الذى احس بعجزه ازاء عبقرية رودان ، فعقد معه اتفاقا لتنفيذ اعمال نحتية يقوم رودان بعملها ويوقعها راسبورج باسمه . **وبهذا حظيت بلجيكا خلال سنوات اقامة رودان بها من سنة ١٨٧١ الى ١٨٧٧ بمجموعة من اعماله ما زالت تحمل توقيع فان راسبورج .**

على ان هذه الايام اتاحت له قدرا من الاستقرار والرخاء كما اتاحت له دراسة اعمال كبار الفنانين فتوغل فى اسرار روبنز واعماق فنه .. ويسرت له ظروفه المادية اسباب الرحلة الى ايطاليا حيث درس عمالقة عصر النهضة وعاش فى ظلال ميكيل آنج الذى يقول عنه فى خطاب الى صديقه ومساعده المثال **انطوان بورديل** « ان تحررى من الاكاديمية ـ جاء على يدى ميكيل آنج » .

تطالع فى رسالته الى **روز بيريه** ايضا عن انطباعات رحلته الايطالية لقاءه باعمال نحات درامى آخر . هو **بيجيه** ـ ثم وقوفه عند روائع ميكيل آنج .. ففى رسالة اليها نقرأ هذه السطور : « **اقول لك ما فعلت منذ الساعة الاولى لوصولى الى فلورنسا ... لن يدهشك اننى عكفت على دراسة ميكيل آنج .. ويخيل الي ان هذا الساحر العظيم قد افضى الي بالقليل من اسراره** » .

وما ان عاد من ايطاليا حتى بدا تمثاله الذى قدمه الى معرض الفنون ببروكسل تحت عنوان « المهزوم » فاشار النقاد الى ما فيه من قيمة نادرة هى الحياة ، ولكن هذا الثناء ما لبث ان تحول الى هجوم وجه الى رودان حين اتهم بانه صب تمثاله على جسم حى .

واتجه رودان صوب باريس عله يجد عندها الانصاف وقدم تمثاله الى معرضها الكبير تحت اسم « **عصر القلق** » **فهو عنده يمثل اول يقظة للضمير الانسانى فى فجر العصور ... ولكن باريس لم تكن اكثر انصافا له ..** وجاهد رودان لاثبات براءته امام رجال الفنون الجميلة الرسميين .. وما كان فى حاجة لادلة البراءة التى ساقها امامهم فان من يعلم اسرار فن النحت يدرك ان صب المصيص على الاجسام الحية لا يمكن ان يحقق ما بلغه التمثال من تسجيل لادق الانتفاضات والنبضات الانسانية ... ولقد ظل تمثال **الانسان الاول** او **عصر القلق** محوطا بشبك الاتهام الى عاد ان مرة اخرى الى صالون سنة ١٨٨٠ فكان نصيبه الجائزة الثالثة .

وادرك رودان ان قصة الرجل ذى الانف المكسور ستظل تتكرر فى حياته ، وان قدره ارتبط بالصراع فكتب الى روز بيريه يعبر لها عن احزانه « **ها انت ترين ان الحياة ستكون شاقة ... ان المستقبل مظلم ... وآفاقى يكتنفها البؤس** » .

وعاد رودان للاقامة بباريس وانهى تعاقده مع النحات فان راسبورج وزايلته ايام الرخاء التى عاشها . وبدا فى بيته الصغير بشارع سان جاك على مقربة من البانتيون وتتابعت مشاركاته فى المسابقات الرسمية ... ولكن النكران كان دائما نصيبه ، فتمثاله الرائع « **نداء السلاح** » الذى اعده لصرح الدفاع عن باريس لم ينل حتى مجرد الالتفات ... وهكذا كان نصيب مشاركاته الاخرى فى مسابقات تماثيل ـ **بيرون ـ ديدرو ـ جان جاك روسو** .



عصر الفلز ١٨٧٦ برونز متحف رودان



نداء السلاح ١٨٧٨ برونز ـ متحف رودان ونسخ منه بمتاحف مونتريال ، وبوينس ايرس وكامبردج وكاليفورنيا وسان فرانسيسكو

واضطر لمواجهة اعباء الحياة الى تنفيذ اعمال زخرفية لقصر التروكاديرو ولمدينة نيس فضلاً عن عمله بمصانع سيفر ، فان لغته الرائعة التى صاغها من فكره ومشاعره وفلسفته لا تلقى حتى الآن استجابة .

وما زالت تماثيله الاخرى مثل **«يوحنا المعمدان»** **« وخلق الانسان »** وحتى تماثيله التصفية لشخصيات عصره : **فيكتور هيجو ـ انطونان بروست** ـ النحات **دالو** ـ المصور **جان بول لورنس** ... ما زالت هذه الاعمال بعيدة عن ذوق عصره الغارق فى بهرج الباروك المولع بالصقل الاكاديمى المأخوذ بحلاوة الأشياء اكثر من اهتمامه بجمالها التعبيرى .

حياته فى هذه الحقبة حرب وسلام .. حرب ضارية مع مفاهيم عصره وضد جمود الرسميين والاكاديميين .. وايام من الهدوء السلام تتخللها حين يلقى تقدير بعض معاصريه .

نحن الآن فى عام ١٨٨٠ ... وقد بلغ رودان سن الاربعين . هو الآن يشارف قمة نضوجه وتنفتح له آفاق اخرى غير مجالات الفن التى عرف فيها ، حين يلقى فى صالونات باريس الادبية التى اخذ يرتادها **جامبتا وانطونان بروست وجى دى موباسان وستيفان ملارميه وبول بورجيه** وغيرهم من ساسة عصره ومفكريه وادبائه .

كثير من عباقرة الفن انصفتهم نظرة الاديب اكثر من رؤية الفنان ... فهى نظرة تسع اشياء كثيرة وتقبل المعانى والرؤى الجديدة التى قد تستغلق على الفنانين . ولقد اتاحت هذه اللقاءات لرودان مالم تتحه اوساط الفن الرسمية ، فضلاً عن أنها عمقت حبه للأدب الذى كان يجوب عالمه من خلال قراءاته بدءا من دانتى حتى فيكتور هيجو وبودلير .

فى نفس هذا العام كلف رودان بعمل باب لمتحف الفنون الزخرفية وخصصت له الدولة متحفا فى شارع الجامعة وسط غابة من الرخام .

ولكن رودان لم يكن فنان مناسبات وتعهدات وانما كان فنانا مبدعا يستعصى على القيود والتوجيه، ولذا فلم يتقيد بموضوع الباب ولا بوظيفته ولا بالوقت الذى خصص لانجازه . واتجه الى ابداع عمل ضخم .. **«بوابة الجحيم»** على غرار بوابة الفردوس التى صنعها النحات جيبرتى لمعمودية فلورنسا ... أبدعه من ذكريات لوحات ميكيل آنج عن يوم القيامة والحساب الأخير فى قبة كنيسة سكستين ومن وحى محفورات بليك وجوستان دوريه التى ابدعاها كتصاوير لكوميديا دانتى الالهية ... **غير ان رودان تخطى ذلك كله وابدع شيئا آخر ليس فيه ماسوية ميكيل آنج لان المأساة تنبعث من الصراع بين الانسان والقدر ، اما تماثيل** بوابة الجحيم فهى **تمثل الانسان المنفرد** العاكف على وحدته المستعذب **للألم ... ومن هذه الرؤية تفجرت بلاغته فى التعبير عن الجحيم الحق ذلك الذى يكمن فى النفس الانسانية . فى تطلعها وتمردها وعصفها .**

ومن مجموعة تماثيله : **الاشباح ـ اورفيوس ـ الطفل المعجز ـ المفكر ـ القبلة ـ حواء** ، خرج عالم متكامل تشكلت خليقته الاولى على سطح هذه البوابة ثم عادت كل جزئية من هذا العالم فانفردت بكيانها .. فقد ولدت على بوابة الجحيم معظم اعمال رودان التى عادت واستقلت بذاتيتها من جديد فكان **المفكر** وكانت **حواء** وكانت **القبلة** .. كل منها عالم تعبيرى زاخر بالمشاعر والانفعالات التى بلغ رودان فى التعبير عنها ذروة الابداع .

وقد لفت البعض روح التشاؤم فى بعض اعمال **بوابة الجحيم** ولكن رودان يقول :



وجه بيير دي فيسانت « من أعيان كاليه » ١٨٨٩ برونز

« **الحياة ، هذا الشيء الساحر كيف يمكن ان تكون تشاؤمية** » ويكفى ان نقارن بين تمثال **المفكر لرودان** وتمثال **المفكر لميكيل آنج** ... عندئذ نلمس اختلاف المناخ النفسى للعبقريتين .. **مفكر ميكيل آنج صامت مستسلم حزين . اما مفكر رودان فيمثل القوة والحيوية وقدرة الفكر على السيطرة على الحياة** .

وتمثاله **القبلة** غنائية درامية للحب والحياة .. وهكذا كانت أعمال رودان انتصاراً للحياة وللقوة ولارادة الانسان ، وليكن الألم معبراً لهذا الانتصار .

اليس هو القائل « **ان النحت ليس فى حاجة الى الابتكار ولكنه فى مسيس الحاجة الى الحياة !** »

• • •

فى سنة ١٨٨٤ ارادت مدينة كاليه أن تخلد ذكرى **اوستاش دى سان بيير** احد ابطالها ، فطلبت الى رودان اقامة تمثال له ، وعكف الفنان على حوليات « فرواسار » ليعرف منها قصة اوستاش ورفاقه الخمسة الذين كانوا مثالاً **للبطولة** فى القرن السابع عشر حين قدموا حياتهم فداء مدينتهم المحاصرة فصانوها



اعيان كاليه ١٨٨٤ – ١٨٩٥ برونز

من النهب والدمار .. ورأى رودان ان أعيان كاليه الستة يمثلون مجموعة لا تنفصم عراها وان نبل مرفقهم يقتضى ان يضعهم جميعا موضع التمجيد .

وشغل رودان بتمثيل تعبيرات الفداء والتضحية والالم على وجوه **أعيان « كاليه »** الستة وفى حركات إقدامهم وأيديهم فمثل عزم الموت والاذعان للقدر والايمان بجلال التضحية.

فى البدء اقام مجموعته على قاعدة ولكنه عاد فرأى ان يقيمها على مستوى الأرض ، وفى قلب مدينة كاليه حتى يكون الأبطال على مقربة من اهلها يعايشونهم ويدور بينهم الحوار .

واحتج النقد التقليدى على ذلك فلم يكن من مألوف فن النحت ، ولا من أصول التكريم وفقا لذوق العصر ان تترك التماثيل بلا قواعد، غير ان رودان أصر على المبنى الذى يمثله فكره كما انه خرج على مألوف الشكل الهرمى للمجموعات وكتب فى هذا يقول :

« ان الشكل الهرمى فى منحوتات التقليديين عفى عليه الزمن فى حين ان المكعب أكثر تعبيرا .. اما المخروط فهو المسند الرخيص الذى يلجأ اليه التلاميذ المتقدمون لمسابقة جائزة روما ، وانا الخصم اللدود لهذا الفن المسرحى » .

صاحب تلك الفكرة تكليف آخر من مدينة نانسى لاقامة تمثال للمصور **كلود لوران ...** مثل رودان مصور النور على قاعدة يزينها نحت بارز يمثل ابولون على عجلته يجرها حصانان ... كان التمثال رمزا غنائيا للشمس ووضاءة النور وتعبيرا عن معنى كلود لوران ولكنه كان صدمة الرؤى التقليدية التى رأت فيه عملا مريضا متأثرا بنزعات خارجية متمردا على عاطفة الاحساس بالجمال .

ولكن هذا الصراع أصبح جزءا من حياته ، ومع النكران فان تقديره لدى العارفين كان يتزايد والاعمال تتوالى عليه فيتخذ له متحفا فى حى النحاتين بشارع فوجيرار وهناك تعاونه مجموعة كبيرة من المنفذين منهم **جان اسكولا وجول ديبوا وكامى كلوديل تلميذته الاثيرة وصديقة حياته التى شكل حبه لها عنصرا من عناصر مأساته**، كما اخذ يعاونه أيضا صفوة من الفنانين اصبحوا فيما بعد عمد النحت الفرنسى ـ **انطوان بوردبل ومايول وديسبيو وبرانكوزى** وغيرهم .

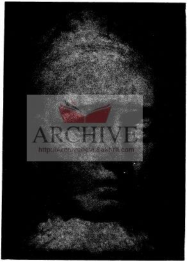
فى هذه الحقبة بدأ أيضا فى تصميم تمثاله **لفيكتور هيجو** الكاتب الذى عرفه واحبه ، واختار من حياة هيجو أيام المنفى **فصوره على صخرة** منحنيا الى الأمام فى لحظة تأمل وحوله عرائس البحر .

كان التمثال معدا ليوضع فى مدخل البانتيون ولكن لجنة التحكيم رأت وضعه فى حدائق البابليه رويال ازاء انقسامها حول قيمة التمثال والنقد الذى وجه اليه .. واتجه رودان نحو بريطانيا فى زيارة لها بدعوة من صديقه المصور **الفونس ليجرو** الذى قدمه الى الفنان **سارجنت** والشاعر **روبرت براونتج** والروائى **روبرت لويس ستيفنسون** . كما أخذ يخرج بأعماله الى المعارض فنظم معرضا لأعماله فى جاليرى جورج بتى مع المصور كلود مونيه كما شارك فى المعرض السنوى العام وفى معارض السويد وشيكاجو وبوسطن .

وعنى بابداع مجموعة تماثيل لشخصيات عصره هى وثيقة للحياة السياسية والفكرية والفنية فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين .

ولكنه يخوض فى تلك الحقبة أيضا أكبر معاركه الفنية من خلال قصة تمثال **بلزاك** .

●●●



كامى كلوديل ١٨٨٤ مصيص متحف رودان



التفكير من وحي كامي كلوديل ١٨٨٦ رخام متحف رودان

٢ – معارك حول بلزاك :

فى تاريخ الفن والادب معارك ضارية كان لها شهداؤها وضحاياها ولكنها كانت طريقا الى الحقيقة ومعبرا اكد ارادة التغيير . والمعركة حول بلزاك من هذه المعارك الكبرى فى تاريخ الفن .

ترجع فكرة اقامة تمثال بلزاك الى سنة ١٨٥١ حين دعا اسكندر دوماس الكبير الى اكتتاب عام لاقامة التمثال فى باريس فاعترضت ارملة بلزاك لسبب غير معلوم ، واجاب دوماس بعبارته الساخرة « **من شان الاسرة ان تعنى بالقبور ، اما التماثيل فهى من شأن الأجيال القادمة . وكم هو محظوظ** من يلقى **بعد عام من وفاته مثل هذا التمجيد** » .

غير أن حماس الفكرة ما لبث أن خمد ومات دوماس واقيم تمثاله قبل تمثال صاحب **الكوميديا الانسانية** .

وفى سنة ١٨٨٥ قررت جماعة الادباء اقامة تمثال لبلزاك وكان اسم رودان قد احاطته الشهرة فاتجه اليه الاختيار ولكن الجماعة متأثرة بالضجة التى صحبت تمثاله لفيكتور هيجو ، فضلت عليه مثالا تقليديا هو **شابو** .

وانتخب **اميل زولا** بعد ذلك رئيسا لجماعة الادباء وكان شديد الحماسة لفن الثائرين ومن المعجبين بفن رودان فاستطاع ان يظفر من الجماعة باغلبية وافقت على اسناد عمل تمثال بلزاك الى رودان .

وانقضت المدة المحددة لانجاز التمثال دون أن يتمه رودان . لقد كان غارقا فى دراساته لشخصية بلزاك مترددا بين عدة اتجاهات للتعبير عنها ، فلما تعجلته الجماعة اجابها بانهم اذا كانوا يريدون تمثالا لبلزاك كما يتوقعون ببدلة لا ينقصها زر ويتطلون خارج من عند الكواء لانجزه لهم فى أقل من الوقت الذى قدروه ، ولكنه يريد لتمثاله كما يتصوره وقتا يتشكل فيه ويريد لفكرته مزيدا من التأمل ، بل والنسيان حتى يستطيع ان يعود اليها اصدق حكما وادراكا .

لقد كان سعى روادن الدائب يتجه دائما الى اعماق اشخاصه وتمثل تجربتهم الروحية العميقة قبل ان ينفخ فى الطين روح تلك التجربة .. ومن هنا بدأ فى التعرف بعمق على بلزاك .. قرا كل كتاباته ولمس روحه الداخلية وعكف على الذكريات الادبية للعصر وعايش كل مكان يمكن ان يلقى فيه اطياف الاديب العظيم واستجوب صوره وخالط معاصريه ، وعمد الى خياط لياب بلزاك ليتعرف على مقاييس جسمه وخصائصه . وتأثر رودان بصورة لامارتين الوصفية الادبية لبلزاك فتبلور تصوره للتمثال بعد دراسات تحضيرية عدة لجسمه وراسه ودراسات اخري لثيابه .

وبدأ رودان بمجموعة دراسات عارية ، فقد كانت طريقته أن يبدأ بالعارى ثم يكسوه ، واختار له ذلك الزى الذى وصفه لامارتين .. رداء ليلى اشبه بزى الدومينيكان ، ووقفة وحركة تومىء الى انتصار ارادة هذا الاديب الفنان واتصاله بالارض مثل سنديانة سامقة ترمز الى قواه الخارقة العارمة ، كما سجل على ملامحه سورة القصاص الذى خلق عوالم انسانية تفيض بحياة ضخمة وابقى لتمثاله نضارة الطين رمزا لعالم الحياة والمخلوقات التى تنبض من خلال الكاتدرائية الادبية التى اقامها بلزاك .

وحين عرض التمثال سنة ١٨٩٨ ثارت حوله معركة من أعنف معارك الفن .

أول ما صدم الجمهور فيه ذلك الاحساس بالعمل غير المنتهى فى عصر كان يعجب باللامع والمصقول من التماثيل .. عصر رفض من قبل تمثال « **كاربو** » الذى يمثل اركان العالم ، ولم



بلزاك - برونز باريس

يغفر لكاربو سوى موته الذى كان جواز المرور عند مجلس بلدى باريس لاقامة التمثال ، ولكن بعد ان جرى عليه تلميع وصقل ازالا نضارة البرونز ونبضات الفنان المفعمة بالحياة .

كذلك راى الجمهور فى التمثال خروجاً على المالوف من الأزياء والوقفات التقليدية لتماثيل الميادين فكتب النقد تهكماً « **انه بلزاك فى زى مرضى المستشفيات ... انه بلزاك وقد ايقظه دائنوه ... وهذا الوجه من الاسفنج ... ذلك الركام من المصيص تجمع عند الأقدام وعند قبضة اليدين ...** » .

على هذا الغرار جرى النقد واخذت الدمى تصنع على شكل التمثال تهكماً عليه واسرفت الصحافة فى استهجانه .. وانتقل الخلاف الى لجنة جماعة الادباء التى اصدرت بياناً تضمن احتجاجاً على العمل الذى قدمه رودان والذى ترفض اعتباره تمثالاً لبلزاك .

فى مواجهة هذا الاحتجاج اخذ انصار رودان يصوغون نداء آخر عبروا فيه عن املهم فى ان يبقى لفنان عظيم مثل رودان احترامه ومهابته فى بلد نبيل متحضر مثل فرنسا وان يتوقف الاقذاع فى الهجوم عليه .

ووقع النداء **كلود مونيه وتولوزلوتريك وبول سنياك واوجين كاريير وهنرى كرو** من المصورين **وكلود دوبيسى وفنسان داندى** من الموسيقيين كما وقعه من الكتاب والشعراء والمسرحيين **اناتول فرانس ، اوكتاف ميربو ، جول رينار كورتلين ، هنرى بك ، بيير لويس ، بول فود ، جان موراس** ومن المثالين **كونستانتين منييه وانطوان بورديل وارستيد مايول ...** وتصدر **كليمنصو** السياسيين فى التوقيع على البيان ، واحتدم ضرام المعركة ... فتقدم لشراء التمثال **ادمون بيكار** باسم مقدرى فن رودان فى بلجيكا ، كما تقدم **اوجست بللرين** احد ملوك الصناعة ومن هواة جمع التحف ... غير ان دعوة للاكتتاب لشراء التمثال بدات فى باريس بعد أن رفضته جماعة الادباء وكان على راس القائمين على الدعوة **اميل زولا . ومن الظواهر المؤثرة فى هذا الاكتتاب تبرع المصور الشاب سيزلى بخمسة فرنكات وهو على فراش الاحتضار ، وتبرع ارملة المثال كاربو بتمثالين من اعمال زوجها مساهمة منها فى اقتناء التمثال .**

ونشطت حركة الاكتتاب غير ان رودان طلب ايقافها وقال انه يود أن يظل المالك الوحيد لتمثاله فنقله الى بيته الجديد فى ضاحية ميدون ، وفى سكينة الشفق كان يتامله قائماً فى الحديقة وسط اشجارها السامقة ويقول انه اذا لن يدركوا قيمته الا بعد وقت طويل لانه جاء سابقاً لزمانه .

ولقد كان رودان مؤمناً بانه اذا كان قدراً على الحقيقة أن تموت فان تمثاله سيتحول انقاضاً على يد الاجيال القادمة ، اما اذا كانت الحقيقة خالدة تستعصى على الفناء فان تمثاله سيشق طريقه ويمضى .

ان المعركة حول بلزاك تمثل وجهين للصراع ... صراع المصالح .. وصراع الأفكار . اما صراع المصالح فقد وجهه بعض منافسى رودان لينالوا من مكانته واستطاعوا ان يعمدوا الى المثال **فالجيير** بعمل تمثال بلزاك فخرج عمله نحتاً دارجاً ... ولقد ادرك فالجيير قبل موته وبعد وقت طويل انه كان على خطا وان رودان كان حليف الصواب .

اما صراع الأفكار فلان التمثال كان ثورة فى عالم النحت لم تتهيا لها الأذهان والذوق العام ... كان علامة طريق ونقطة ارتحال من فن يلتزم تقليد النموذج ومحاكاة الشبه

الانسانى الخارجى الى فن يضحى بهذه الاشياء من اجل الحيوية التشكيلية ويسقط التفاصيل العارضة من اجل تعميق الحقيقة الباقية .

ولكن دور التطور التى مر بها الضمير الانسانى اعادت تمثال بلزاك الى مكانه من النحت المعاصر وخرجت به من ضاحية ميدون ليقام فى مفرق الطريق بين شارع رسباى وشارع مونبارناس وكان ذلك فى سنة ١٩٣٩ بعد موت رودان باثنين وعشرين عاما ... فلم يقدر له ان يشهد انتصار الحقيقة على الزيف فى ذلك الاحتفال المهيب الذى شهده اثنان من مريديه ومن اعظم مثالى فرنسا الاحياء **ــ ارستيد مايول وشارل ديسبير ــ** اللذان ازاحا الستار عن التمثال وكشفا عن القيم الخالدة فيه .. وكان فى منحهما هذا التكريم اعتراف بفضل رودان واعتذار له عن جحود معاصريه .

• • •

٤ ــ اشعة وظلال :

الآن قد شارف سن الشيخوخة .. وبلغ فنه الذروة .. حياته التى اتسمت بالكفاح .. **كفاح الفقر الذى بدا منه وعاش فيه حقبة طويلة .. وكفاح الابداع الفنى ... وكفاح مع مفاهيم عصره واحقاد معاصريه ... وكفاح من اجل التوازن والصفاء فى حياته .**

كل ذلك جعل من شيخوخته صراعا بين الاشعة والظلال ... ووسط الشباب الذى يكتنفه يسرى اليه نور من الدفء ... دفء التقدير والصداقة وما يحيطه من محبة ، واحساسه بانه امتلك سر مواهبه وارتقى الى قمة قدراته ونعم بالرخاء .. ولكن الظلال التى تغشى حياته كثيرة .. انه اخذ يعرف معنى التمجيد ... اعماله تتخطى باريس وتتخطى بيته وسط غابات ميدون الى المتاحف الكبرى فى العالم .. والمؤلفات يتتابع صدورها عن عبقريته وحياته .

ومن كل مكان فى العالم يأتيه الكتاب والفلاسفة والفنانون يحجون اليه بينما تتوالى معارض فنه فى السويد وهولندا وفى انجلترا وامريكا .

وعندما زار بريطانيا للمرة الثانية منحته جامعة اكسفورد الدكتوراه الفخرية واستقبله الشعب استقبال الابطال ، واصر طلبة اكسفورد على ان يرفعوا عربته على اكتافهم ... وفى سنة ١٩٠٧ انتخب رئيسا للجمعية الدولية للمثالين والمصورين والحفارين .

ومن صداقاته التى ظل يعتز بها صداقة الشاعر **ستيفان ملارميه واوكتاف ميربو** والمصور **كلود مونيه** والسياسى العظيم **كليمنصو** .

وبهرت به ايزادورا دونكان معجزة الباليه فى عصرها فكتبت فى مذكراتها تصف لقاءها به ورقصاتها الخاصة له فى معبد فنه .

ويهاجر الشاعر العظيم **جان مارنا رلكه** الى باريس ليحج الى بيت رودان ويسعى الى ان يعيش فى صحبته محررا لمذكراته ورسائله .

ويترك رودان فى نفس **رلكه** بل فى ادبه ايضا اثرا عميقا لمسه الكاتب الكبير **ستيفان زفايج** حين اشار الى ان وجود **رلكه** فى ظل غابة الرخام دفعه الى ان يسعى الى استلهام هذه الاشكال الانسانية وصياغتها صياغة قوية ومعبرة واعطاء عباراته مراقة الرخام وصلابته .

.. تحول من الغنائية فى عباراته الى بحث عن العلاقات الميتافيزيقية والى ابراز وحدة البشر واعطاء الشعر شكلا نحتيا تفصح فيه الاشياء عن جوهرها بقوة وتاكيد .

ولكن سكينة النفس وهدأة المشاعر التى اشاعها جو التقدير والصداقة فى حياته كانت تنغصها اشباح كثيرة ... شبح تلميذته المفضلة **كامى كلوديل** التى كتب عنها يقول **« لقد علمتها اين يوجد الذهب ولكنها حينما وجدته كان ذهبها الخالص »** .

كانت « كامى » مثالة موهوبة لها من ذكاء الفكر والروح وجمال الملامح التى عبر عنها رودان فى تماثيله **« الفجر » « والتفكير »** وغيرهما .. كان لها من ذلك كله ما يعطف قلبه اليها ، ولكن الحب العميق الذى اتصل بينهما وضعه موضع الاختيار بينها وبين « روز بيريه » التى عايشت ايام بؤسه فاضطر الى قطع علاقته بكامى وفاء لرفيقة حياته .. وكان ذلك ختاما مأسويا لبريق هذه الموهبة وذكائها .. تركها حطاما يعيش فى مستشفى للامراض العصبية .

وظل شبحها يؤرق رودان حتى انه كان يصرخ فى غيبوبة المرض سائلا عنها بعد ان قعدت به الاسباب عن زيارتها فى مصحة الامراض العقلية التى كانت تعيش فيها .

وبرغم كل هذه الامجاد فان الحياة حرمته من هبات تضفى على نسيج الحياة اليومية رواء . **فرفيقة حياته روز بيريه** لم تكن على مستوى فكره ولم تستطع مسايرة المكانة الاجتماعية التى وصل اليها .. ولكنه ظل اسير وفائها لا يستطيع ان يتركها ولا يقوى على ان يقدمها للمجتمع .. وحين كان يرتاد بعض المجتمعات كانت تخرج معه وتظل بانتظاره فى احد المتنزهات تقضم شطائرها وتقنع بها وتنتظر عودته من سهرته لتصحبه الى البيت .

اما ابنه اوجست بيريه فكان ادراكه العقلى وسيرة حياته من الحواجز التى جمدت عاطفته نحوه وحرمته شعور اعتزاز الاب بابنه .. اراد ان يعلمه الرسم فى شبابه ولكنه يئس من اصلاحه وهام الابن على وجهه يمارس فى باريس اعمالا متواضعة مع زوجة شريدة .. وكان لا يأتى لزيارة ابيه الا بعد ان يكون قد باع ملابسه واحتسى بثمنها خمرا ليطلب منه قدرا من المال .

وعندما بدات الهواجس تنتاب رودان واشتد خوفه على امواله ، طرد خدم بيته فى ميدون .. ودعا ابنه وزوجته ليقيما معه وليعمل الابن بستانيا فى الحديقة ... ولكنه كان يخفى عن الناس حقيقة امره .

وهكذا عاش هذا العبقرى العظيم الذى طبقت شهرته الآفاق محروما من اسباب السعادة الانسانية التى تمنحها الحياة للناس ، متعطشا الى سكينة النفس التى كانت تنغصها اشباح الالم فى حياته .

● ● ●

٥ — كآبة المساء :

تأبى الحياة ان تترك سنواته الاخيرة تمضى فى هدوء .. فى سنة ١٩٠٨ استأجر رودان الدور الاول فى قصر بيرون على مقربة من الانفاليد .. هذا القصر الذى بناه فى القرن الثامن عشر المهندسان الكبيران جاك جابرييل وجان اوبير والذى تحول فيما بعد الى بيت لاقامة « اخوات قلب يسوع » ثم اضطررن الى تركه فتحول الى قصر عام يسكن طوابقه فنانون وادباء امثال **جان رلكه** وزوجته المثالة **كلارا ويثوف** ، والمصور **هنرى ماتيس** ، وراقصة الباليه **ايزادورا دونكان** ، والكاتب **جان كوكتو** .

دل رودان على هذا القصر صديقه رلكه واغراه بسكناه فانتقل اليه واستأنف الشاعر والمثال صلاتهما بعد قطيعة دامت فترة بسبب ثورة عارمة من رودان تركت رلكه على ابواب بيت ضاحية ميدون .

هام المثال بالبيت ووجد فيه بغيته ولكن الدولة لم تلبث ان اشترته وطالبت سكانه باخلائه ومنهم اوجست رودان .

وعندئذ وجه الكاتب **جوستاف كوكيو وجوديث كلودبل** نداء في الصحف لتحويل قصر بيرون الى متحف لاعمال رودان ، ووجد النداء استجابة من الكثيرين وعرض رودان هبة اعماله ومجموعاته الخاصة من الآثار والاعمال الحديثة الى الدولة لقاء السماح له بالاقامة في هذا القصر حتى نهاية حياته وتحويله الى متحف لاعماله بعد موته .

ولكن خصوم رودان تصدوا له والبوا الرأي العام ضد الفكرة وناصرهم مجلس النواب ومجلس الشيوخ وظلت اجراءات الهبة تتعثر حتى سنة ١٩١٦ . ووجه رودان انذارا اخيرا الى الدولة بعدوله عن الهبة اذا لم تتم اجراءاتها حتى نهاية ذلك العام .

وخشي بعض المسئولين من ضياع هذه الثروة القومية ، فقد احاط برودان ثلة من الانتهازيين ارادوا ان ينهبوا ثروته واعماله واحاطت به بعض الفاتنات اللائي انتزعن منه هبات ووصايا مناقضة لهبته للدولة .

وكان رودان يقيم في ايامه الاخيرة ببيته في ضاحية ميدون فانتقل اليه وزير مالية فرنسا ووزير الفنون ليرقبا الحالة وليتقبا عن الوصايا والهبات التي شاعت عنها الشائعات، فان الامر اصبح متعلقا بمصلحة فرنسا .

واقتحم الوزيران غرفة لم يكن دخولها مسموحا بهلاحد في بيت ميدون وكانت روز بيريه تسميها « مكتب ذي اللحية الزرقاء » .. هنالك وجدا حقائب عدة مكتوبا على كل منها عبارة « رسائل نسائية » كلها تذكارات حياة عارمة بالعواطف تثوي في هذا الركن ومعها ايضا شيكات لم تقبض وفواتير لم تدفع وخطابات لم تفض ... وعديد من الوصايا تنتقل فيها ثروته بين روز بيريه وصديقته دوقة شوازيل وسيدات اخريات ، ووصية بهبة اعماله للحكومة البلجيكية ازاء تراخي الحكومة الفرنسية في قبول الهبة .

واعدت وصية جديدة تضع الامور في نصابها وتمت اجراءات توثيقها بمحضر من وزير المالية ووزير الفنون ..

.. في هذه الايام كان الفنان تراوده هواجس الخوف من الفقر والقلق على امواله وتتمثل له في احلامه ايام بؤسه الاولى .

وصبيحة اليوم الذي قدم فيه لفرنسا هذه الثروة العظيمة باع اعظم المثالين مجموعة من الزجاجات الفارغة من كهف بيته في ميدون مقابل ٣٥ (خمسة وثلاثين) فرنكا .

ولعل الحاح الخوف من الفقر والعوز هو الذي دعاه في اخريات ايامه ان يعقد زواجا رسميا على رفيقة حياته روز بيريه بعد ستين عاما من زواج عرفي .. وتمت مراسم هذا الزواج في حفل صغير بحديقة ميدون على قدر ما سمحت به ظروف الحرب التي كانت فرنسا تمر بأحلك مراحلها .

واشتدت ضراوة البرد في ميدون .. وكان الفحم نادرا اثناء الحرب لا يمتد توزيعه خارج باريس ... **وفي ضرام الحروب تنسى القيم فلم يفكر احد في ان يمد اعظم المثالين بما يحتاجه في شيخوخته من وقود .**

ومرضت روز بيريه بالتهاب رئوي اثر حفل الزواج الرسمي وماتت بعد ثمانية عشر يوما من هذا الحفل .

ووقف رودان امام فراش الموت يتأمل وجهها الحبيب الذي خلده في تماثيله ويهمس **« انها لرائعة الجمال .. هي قطعة من النحت في تمامه وكماله »** .

عاش اوجست رودان شهورا بعد رحيل روز بيريه وشهد كل اعماله ومجموعاته الفنية العزيزة لديه ينقلها عمال الدولة تحت انظاره ليحفظوها من النهب والاغتصاب فاحس ان نهايته قد آذنت بمغيب .

وفى ١٧ نوفمبر سنة ١٩١٧ انطفأ وميض العينين اللتين التهمتا الحياة بعشق وهيام .

ولم تستطع فرنسا فى محنة الحرب ان تقدم لرودان الوداع الرسمى اللائق الذى الفت التقاليد الفرنسية ان تحيط به فنانيها وادباءها فجرت مراسم دفنه هادئة متواضعة فى بيته بميدون فوق تلك الربوة الشامخة حيث يقوم قبره وعليه تمثاله « المفكر » متاملاً فى عمق تلك الأبعاد اللانهائية المحيطة بموقعه الشامخ .

• • •

٦ – تحيات تمجيد :

على هذا البعد الزمنى ، وبعد أن هدا الصراع حول رودان اخذت تحيات التمجيد تتوالى وتقيم حول اسمه هرما من الكلمات ... وبلغ عدد الكتب التى صدرت عنه حتى الآن مائة كتاب فضلاً عن الاف المقالات .

هؤلاء الذين مضوا على نهجه ، واولئك الذين اتخذوا للفن وجهة غير وجهته ما زالوا يحيطون اسمه بهالات التقدير والتمجيد .

الم يعلن كونستانتين برانكوزى احد عمد النحت الحديث الذى مضى به فى اتجاه معارض لاتجاه رودان « ان النحت فى القرن التاسع عشر كان قد وصل الى حالة تدعو الى اليأس فجاء رودان وحول الاتجاه ، وبفضله اصبح الانسان هو مقياس ينتظم حوله التمثال ... وبفضله ايضاً عادت الى النحت انسانيته فى نسبه وفى دلالته ومضمونه » .

وكتب اندرى مالرو فى متحفه الخيالى يقول : « من ماض سحيق وجد رودان مثل نحاتى مصر المجهولين عبقريات يؤاخيها ... روح عظيم استطاع ان يقف الى جانب النحاتين العظام ... وان حواره مع القوطيين ومع ميكيل آنج ... ومع بوللايولو ومع اعمال دوناتللو بخاصة .. هذا الحوار اتصل فى وقت بدا فيه ابداعه الفنى متخطياً نتاج ثلاثة قرون » .

وكتب الناقد الفنى رايمون كونيا :

« اننا نلاحظ اكثر مما لاحظ معاصرو رودان انه لا ينتسب الى زمن او اتجاه او تقليد بذاته . انه فوق المدارس ، جمع فى نفسه كل القمم ووازم بين العبقريات العظيمة » .

وكلمات اخرى من بيير دسكارج :

« ان رودان الذى حكم عليه معاصروه بالاساءة الم يكن نهاية تقاليد ؟ ... ورقة اخيرة من ذلك الغصن الذى رايناه بعد ذلك يجف رويداً ... ان رودان قد شق طريقا طويلاً لا نراه الآن من خلال واجهات الماضى او الحاضر التى تحول الأشياء ... انه قريب الينا مثل ميكيل آنج وسلوتر وليمبيه ريشييه ، وكما سيصير خلال نصف قرن هؤلاء الذين يلووحن لنا الآن فى شكل جديد ومختلف » .

وقال فالديمار جورج « ان مبدع تمثال « عصر القلز » هو مع ميكيل آنج أعظم مثال لكل العصور وكل البلاد ... انه يمثل عالمية فرنسا وانسانية الروح الفرنسى ... » .

وكتب الناقد الكبير هربرت ريد « ان لرودان نواحى متعددة من العظمة ... انه عظيم بين النحاتين المحدثين ... انه كذلك لأنه الوحيد الذى ادرك ان النحت لا يستطيع ان ينفصم عن العمارة دون أن يفقد معناه الاصيل . فمنذ عصور ما قبل التاريخ كان كلا الفنين يرتبطان ارتباط الطفل بنهد امه ... وكان رودان هو أول نحات حديث جعل هذه

الرابطة حيوية .... وبهذا حقق عمله سمات العظمة » .

• • •

٧ ـ عالم رودان :

خلف رودان عالما رائعا من الفن يصدق عليه قوله « **لا فن بلا سحر كما انه لا فن بلا شعر** » ... وقد جمع فى فنه السحر والشعر معاً ..

وعى رودان أسرار الاقدمين وبهرته عظمة دوناتللو وحوار ميكيل آنج الرائع مع الصخر ومنحوتاته المعجزة .

ولكن الحياة كانت استاذه الاعظم ، افضت له بأسرارها حين ادرك كيف يتأملها وكيف ينفذ بروحه الى جوهر الاشياء وكيف يرى بعينه وبصيرته ما لا نراه .

اليس هو القائل « ان النحت ليس فى حاجة الى ابتكار ولكنه فى حاجة الى الحياة » .

وهو الذى قال « ان الذكاء يرسم ولكن القلب يشكل » .

وقد خلف لنا بذكائه عددا لا يحصى من الرسوم تتسم بالدقة وبراعة الخطوط وانسياب الحياة وبساطة معجزة فى الاداء ... وبهذه الرسوم افسح الطريق للمجددين .

ولكن آثاره العظمى التى خلفها تتمثل فى منحوتاته العظيمة .

لقد كان رودان أعظم مثال مجد الانسان وعبّر عن انفعالاته ومشاعره وسجل فى الرخام والبرونز الصراع الخالد للروح ضد المادة وجعل من الجسم الانسانى فى تماثيله الرمزية مسرحاً للعواطف .. جسّدها من خلال الشكل الذى ينبض بالحركة ... **واراد ان يقيم توازنا بين الديمومة والصيرورة فى عمله .. بين ثبات المادة وبين الحركة وتذرع لذلك بوسائل ثلاث : بناء العمل الفنى ، واسلوب يتجنب الصقل والاكتمال ، وتشكيل الاشياء من عمق داخلى لامن السطح كما كان يفعل الاكاديميون .** ولقد التقى اسلوبه بمفهوم الفنانين الثائرين وذلك فى اهتمامه بتسجيل لحظات حاسمة من الحياة لحظة الحب ولحظة الحزن ولحظة الأمل ولحظات الخوف والضراعة والتفكير مع احتفاظه بكل التوتر والقلق الذى يشع من الحركة ومن اللحظة النفسية .. وهو كذلك قريب منهم فى عيانه بالنور ..

وفن رودان ليس محاكاة للطبيعة ولكنه تفسير ذاتى لها، وقد امتلك ادواته بعد معايشة لفنون الاقدمين وفن العصور الوسطى الذى هام به ومن اجله طاف بكل كاتدرائيات فرنسا القديمة ووعى سر البناء فيها ومجدها فى كتابه الذى الفه عنها .

وان الحيوية الدافقة فى أعماله والقدرة على التحوير فى تماثيله الكبرى للشخصيات جعلت فنه فن ثورة ... حرره من الكذب الاكاديمى وهو صدى للكذب الاجتماعى ، ومن القوانين المضللة التى يحاول التعليم المدرسى ان يصنع منها قوالب للطبيعة ... تخطى هذه التعاليم وادرك ان الفن عاطفة وعشق مطلق الحياة يجعل الفنان يصغى اليها بنشوة ويمتلكها بورع .. ولكنه ادرك ايضاً ان العاطفة وحدها لا تستطيع التعبير ما لم يساندها امتلاك لاسرار الاداء وعلم بفن الاشكال .. وادراك لقوانينها .. ان فنه حسى وعقلى معاً جمع ما يبدو نقيضا الآخر وصاغ شيئا معجزا .

ولقد ادخل رودان الايدى فى فن النحت كعنصر من عناصر البلاغة التعبيرية الى جانب ابداعه فى الملامح الانسانية الاخرى ... هو شاعر الفن الذى انطق اليد بتعبيرات رائعة ... نحات اليد الموعكة واليد الخائفة واليد الحزينة واليد الحانية واليد السامقة الى



حركة رقص ـ برونز ـ متحف رودان



الكاتدرائية ١٩٠٨ ـ حجر ـ متحف رودان



برناردشو ١٩٠٦ ـ رخام ـ متحف رودان

السماء وتلك المتشبثة بالارض.. ايدى البطولة وايدى القداسة وايدى الرذيلة كلها تلتقى فى اعماله ويستخلص منها اكثر طاقاتها التعبيرية على نحو لا يدانيه فيه نحات آخر..

والى جانب التماثيل الرمزية .. والتماثيل الكبيرة للشخصيات التى يحفل بها عالم رودان فانه قدم لنا صورة شاملة وصادقة لمجتمع عصره من خلال **تماثيل الوجوه والشخصيات فى عمقها النفسى وحقيقتها الخالدة ...** تماثيل لرجال الفن والادب والموسيقى والسياسة فى عصره ، واخرى تقدم لمحات من حقبة جميلة عاشها .

ولقد كان حريصاً فى هذه التماثيل على عنصر الصدق واكتمال الاداء . ويكفى ان نشير الى ما قاله **برناردشو** من التمثال الذى صنعه له لتتبين اسلوب هذا النحات العظيم :

« عندما كان يعمل كان يحقق سلسلة من المعجزات ... ففى خلال خمس عشرة دقيقة شكل عجالة للوجه من خلال لمسات بسيطة ولكنه خرج منها بتمثال رائع بالغ الحياة .. كنت أود لو حملته وانصرفت لاوفر عليه جهوداً اخرى ... ولكن هذه المرحلة الاولى من العمل ما لبثت ان تلاشت كالسحاب ... وخلال شهر عبر تمثالى تحت ناظرى كل مراحل تطور الفن خلال العصور ... بعد الدقائق الخمس عشرة الاولى التزم رودان تصوير ملامحى بامانة ومطابقة ... ثم لم يلبث هذا التجسيم الأمين ان تحول بصورة سحرية الى منابع الفن المسيحى .. وعندئذ تملكتنى الرغبة ان اصيح فيه : لتكف عن العمل بحق السماء واعطنى هذا التمثال .. لقد كان التمثال فى هذه المرحلة عملاً رائعاً من الفن البيزنطى .. وبعد ذلك بدا لى رويداً وكان « برنينى » قد تداخل فى التنفيذ .. ثم اخذت الملامح تكتسب رقة واكتست للاسف سمات الجمال والاناقة فى نحت القرن الثامن عشر وكان « هودون » قد عمل بلمساته فى راس من نحت كانوفا او من نحت ثور فالدن... ومرة اخرى،فى قرن آخر فى ليلة واحدة وتحول تمثالى هذه المرة الى عمل من انتاج رودان ولكنه صورة حية وصادقة للراس الذى يستقر فوق منكبى ... ان يد رودان لم تعمل كيد نحات ولكن كطاقة من الحياة » .

على هذا النحو كان يعمل رودان وبهذا الوعى بسر النحت عبر العصور وباقتدار خارق فى الاداء استطاع ان يصنع لنا عالمه الزاخر بالصدق والحياة .

لقد انقضى اكثر من نصف قرن على موت رودان مرت فيه الحياة ومضى فيه الفن عبر تطورات هائلة ومروعة.. ولكن اعماله انتصرت على الزمن بصدقها الرائع وحيويتها الخارقة .. وكانت كالعاصفة التى جرفت الجمود واكتسحت اغصان الفن الذابلة ... وفتحت الطريق للفن الحديث .. وهى ما زالت حتى الآن تلهم نحت القرن العشرين سواء جاء امتداداً له او مضى على نقيضه .. تلهمه ان الفن ليس محاكاة للطبيعة وان الفنان الحق هو الذى يستطيع أن يعبر عن الحقيقة الداخلية للاشياء اياً كان اسلوب هذا التعبير .

ولئن كان العديد من اساتذة الفن الحديث من تلامذته كما ان امتدادات مباشرة لفنه بدت فى اعمال من جاء بعده من النحاتين فى العالم ، الا ان الكنوز الدفينة فى لغته التشكيلية والايماءات التى تختفى وراء سطوح تماثيله كاشارات للمستقبل كانت كشفاً اكبر للفن المعاصر .

ولعل اهم درس تركه هو ذلك الذى يتمثل فى مناخ الحرية الذى اشاعه فى عالم الفن باقتحامه المجهول ودعوته الى تجدد الابداع ..

وبعد ذلك نداؤه الدائم الى استمرار معركة الفنان من اجل حريته .. ذلك النداء الذى اطلقه عند الفسق « الا فلتستمر المعركة » .

• • •

خاتمة : قبل رودان ... وبعده :

على البعد تلوح قيم الأشياء اكثر صدقا وحقيقة ..

ونحن بعد ان طوفنا مع حياة رودان وعالمه المتاجج بالحياة نلقى من البعد نظرة على خريطة العصور الفنية لنرى بجلاء موقع فنه منها ، وما جاء به من جديد بالقياس الى ما سبقه وكذلك اثر هذا الفن على العصر الذى تلاه .

ونبدأ عند حدود القرن الثامن عشر الذى سبق مولده حتى القرن العشرين الذى انتهت فى بداياته رحلة حياته .

كان القرن الثامن عشر هو عصر **الروكوكو** فى الفن ... وهو امتداد لفن **الباروك** الذى سيطر على القرن السابق ولكنه ينقصه عنفوان فن الباروك وحيويته ويشغل بالمقاييس الجمالية المتسمة بالأناقة والرقة والحلاوة لم هو فن دنيوى غاب عنه ادراك المقدس وتعمق المعنى الدفين للاشياء واستغرق فى تعبيرات دنيوية مسرحية .

من هذا المناخ انبثقت حركة النحت ... فى القرن الثامن عشر واتسع مداها وظهر الى جانب الملوك عملاء جدد لفن النحت فانتشر فى الصالون ونشطت الاتجاهات الاكاديمية والتقت فى هذا العصر التماثيل الدينية التى تزين مصلى فرساى ، وقبة الانفاليد وكنيسة سان سوليبس ، وتماثيل المقابر ، والتماثيل المعبرة عن معان وطنية وسياسية ، وذلك كله الى جانب تماثيل الزينة التى قدمت للبرجوازية الجديدة اعمالا تتفق ومطالبها هى خليط من انتاج مصانع سيفر وتماثيل التراكوتا الصغيرة ، والتحف الأنيقة التى كانت تخرج من بين انامل كلوديون وغيره من مثالى العصر .

لعل ابرز ممثلى هذا العصر هم **جان بابتيست بيجال واتين فالوكنيه ، وجان هودون** . اما بيجال فقد سيطر على فنه اسلوبان .. اسلوب جهير عالج به تماثيل الملوك والتماثيل الرمزية ، واسلوب يتسم بالرقة والرشاقة تمثل بصفة خاصة فى مجموعة الاعمال التى اعدها لتزيين قصر مدام بومبادور .

وكان الطابع الغالب لفن فالوكنيه هو طابع الرقة والاناقة التى عالج بها موضوعاته الاسطورية ... والتماثيل التى كان ينتجها لمصنع سيفر .

وشغل هودون بتماثيل الاشخاص وتسجيل حقائق المرئيات ، وكان شعاره أن ينقل بصدق كل ما يراه .

وهكذا كان فن هذه الحقبة مزاجا من الاكاديمية التى جنحت الى الرقة والرشاقة ، وهياما بمحاكاة الطرز الرومانية تحت تاثير حركة الكشف عن الأشكال القديمة فى روما لتشكيل طراز كلاسيكى جديد .

وتلقى القرن التاسع عشر هذا الميراث ... ولكننا ازاء عصر تحول حاسم : عصر ثورات هزت كيان العالم وادت الى انتصار الرومانسية على الكلاسيكية ثم مهدت لظهور حركات متوالية صوبت سهامها الى الاكاديمية والى الذوق العام الذى كان يعشق ... وحلاوة الروكوكو والنماذج الاغريقية الرومانية تقيسه تقييمه وحكمه على الأشياء .

ومع بدايات الثورة على الاوضاع التى سادت الفن ظهر المثال **رود** واخذ يهز اعمدة الاكاديمية بنحته الجهير وبصرخة مدوية من قمة مجموعته الشهيرة « **رحيل المتطوعين** » او « **المارسيليز** » كانت فى حقيقتها دعوة الى تحرير النحت من قيود كبله بها جمود القواعد .

وجاء بعده **كاربو** فأعاد للنحت تعبيره عن خلجات النفس الانسانية وصراعها مع قدرها واودع تماثيله غنائية وحيوية خارقة تمردت على جمود الكلاسية ... وتحولت الشرارة التى اشاعها **رود** بين يدى **كاربو** الى وهيج اسلمه الى **رودان** فشق به الطريق الى فن العصر الحديث .

ومضى **رودان** نحو الذروة بالخط الذى بداه **كاربو ورود وبارى** نحات تماثيل الحيوانات العظيم ... ولكنه خرج عليه وارتقى قمة جعلته اعظم ممثل لعصره كما كان **فيدياس** اعظم ممثل للعصر الافريقى ، وكان **ميكيل آنج** اروع ممثل لعصر النهضة .

كان فن رودان ثورة جمعت اطراف التطور الذى انطوى عليه القرن التاسع عشر : الروح الثورية التى تجلت فى الحركة الرومانسية وانعكست على فنه الزاخر بمشاعر الانسان وعواطفه وغرائزه ... والهيام بالنور الذى تدفق مع معطيات العصر العلمى وانعكس على الفن من خلال تيار الحركة التأثرية ... واعاشت وصية رودان فى ضمير عصره واستطاع بثورته أن يفتح للفن من بعده آفاقاً جمعت محاور فن القرن العشرين .

كان تلامذة رودان هم رواد هذا العصر ... جاء **بورديل** بعد رودان فجعل من النحت تعبيراً بنائياً عن المشاعر الخالدة ، وادرك ان المنحوتات العظيمة كانت دائماً قرين العمارة فاحال الروح التى اشاعها رودان الى ط... بنائى تعبيرى، حقق ... معه تشكيلية جديدة لامست نحت العصور الوسطى والنحاتين القوطيين العظام وشغفت بالرموز التى تعبر عن الارادة والنصر والحرية والقوة .

لقد كان عملاقاً آخر اعطى النحت الحديث الكثير ومهد له طريق التجديد .

وفى نفس الحقبة بدا **مايول** الذى تتلمذ حقبة من الزمن على رودان اتجاهاً آخر . عاد بالنحت الى فطرة الفن الاغريقى العتيق .. الى اليونان قبل فيدياس ... واقام تماثيله للمراة بنفس الاسلوب الذى يصنع به الخراف اناءه ... كان شاغله الشكل بسطوحه الصافية ومقاطعه الصريحة التى كانت نداء للعودة الى النحت المباشر ، وخروجاً على التعبير الدرامى الذى تميز به رودان .

كان اتجاه مايول معارضاً لاتجاه استاذه رودان اذ جعل الصمت عنصر البلاغة فى النحت واستحالت العضلات المتوترة تحت طرقات ازميله الى **كتل ومسطحات لا تعكس شيئاً من** تفاصيل الجسم الانسانى ونبضاته وانفعالاته ، ولكن التوافق الرائع بين هذه الكتل والمسطحات تخلق منها وحدة تشكيلية تتمثل فيها كل قدرة النحت على التعبير .

واستطاع مريد ثالث من مريدى رودان ... **كونستانتين برانكوزى** ان يخلص النحت الاوربى من الطحالب التى نبتت فيه كما قال **هنرى مور** ... من الزوائد التى شابت سطحه وكادت تطمس الشكل كلية ... هو الذى نمى الوعى بلغة الشكل واستطاع ان يختزل الاشياء وان يعيد اليها صفاءها .

وتدفقت التيارات بعد رودان ومريديه .. وجعلت هذه الحقبة من القرن العشرين تبدو وكانها عصور مديدة ازاء ما جاء به العصر من تحولات .

وبرغم ما يبدو بين فن رودان وفنون عصر ما بعد الحرب العالمية الثانية من هوة سحيقة اغرق فيها الفن فى الاغراب والتجديد الا ان وصية رودان ومعاصريه ما زالت تعيش فى قلب هذا الجيل .

ومهما يكن من امر هذا العصر القريب فان فن رودان سيظل دائماً نبرة لها هذا الشجى الجميل وذروة تحلق فيها روح الانسان كلما تطلعت الى النور !

عرض الكتب



الحرية والعدالة خلف الاسوار تجربة سجن بريستول

تأليف : ف. ى. إمرى

عرض وتحليل : الدكتور عدنان الدورى

تمهيد :

لا احسب ان الحديث عن السجون ووصف حياة اصحابها بشكل متعة فكرية شيقة يسر لها القارىء فى كل مكان اللهم الا اذا قدمت اليه هذه المادة فى طبق روائى مثير يبرز مواقف المغامرة والبطولة أو يجسد صور العنف والعدوان . وهذا ما يغلب قوله على الكثير من الكتب والروايات التى تناولت موضوع السجون واصحابها . ومع ذلك فلم ينقطع سيل الكتابة عن السجن وأصحابه . لقد كتب عنه الروائى والصحفى والفيلسوف والشاعر ورجل الدين ورجل القانون وبعض اصحاب السجن انفسهم ممن عاشوا تجربة الحبس وعركوا الحياة وراء اسواره . وقلة قليلة تناولت مجتمع السجن بموضوعية علمية استطاعت كشف بعض ابعاد العلاقات الانسانية السائدة فيه .

فالسجن عالم صغير ولكنه غامض غريب لايكاد يعرف الناس عما يجرى وراء اسواره الا بالقدر الذى يحقق اهداف الكاتب او يشبع فضول القارىء . انه لاشك عالم متعزل تحيطه الاسوار العالية من كل جانب . يتساوى فيه المجرم المسجون وموظف السجن اللذان يعيشان خلف اسواره سنين طويلة دون كبير حرية او اختيار .

Emery, F.E., **Freedom and Justice Within Walls**, Studies in Social Ecology and Pathology, General Editor : Nigel Walker, Tavistock, London, 1970.

ومع هذا فكل من يعيش في السجن انسان بل كائن اجتماعي يعيش في جماعة يتفاعل مع افرادها من خلال خلفية ثقافية معينة وفي اطار ابعاد ومعطيات شخصية تكوينية مجددة .

لقد اخبرنا الكثيرون عن حياة السجن وخلفيات العيش في مجتمعه . لقد وصفوا لنا حياة السجناء : كيف يعيشون وكيف يأمون وكيف يعملون وكيف يستجيبون للسلطة وكيف يحترمون أوامر السجن وقوانينه ، وقد افاض بعضهم في تحليل بعض جوانب الحياة ووصف مشكلات السجن وعيوبه . وطلعوا علينا ببعض فرضيات تناولت مستقبل عمليات الاصلاح والتقويم والعلاج في حقل معاملة المذنبين والجانحين .

والحقيقة ان معاملة المذنبين والجانحين كانت ولا زالت هدف علم الاجرام قديمه ومعاصره . انها الحجر الاساسي في معالجة مشكلة الجريمة والمجرمين . لقد نادى الكثير من فلاسفة الاجتماع ورجال الاصلاح الديني والاجتماعي منذ قرون طويلة بضرورة اصلاح السجن وتخفيف عنصر القسوة في معاملة المجرمين وطالبوا دوما بالغاء بعض الطرق اللاانسانية التي كانت سائدة في عصورهم . وقد شهد تاريخ علم العقاب المعاصر بعض الحركات الانسانية الكبيرة التي نادى اصحابها بضرورة الغاء او تعديل بعض نصوص القوانين العقابية وقوانين المحاكمات ووسائل تنفيذ العقوبة .

ويبدو ان العقوبة في معناها التقليدي القديم قد اختفت اليوم وراء حملات رجال الفكر واطباء العقل والجسم وعلماء النفس والاجتماع . وظهرت السجون في ثوب انساني جديد . لقد اعادوا للسجين بعض كرامته التي فقد الجزء الاكبر منها بالحبس والادانة والتجريم . وعاملوا السجين كانسان في مأكله وملبسه ومأواه . وهيأوا له بعض اسباب الراحة والتسلية وقتل الفراغ . وحاولوا بصدق تقويم ما اعوج من شخصيته . وعالجوا ما اعتل من عقله ومن جسمه او نفسيته . وهيأوا له بعض اسباب التعلم . وحاولوا تعليمه اصول حرفة او عمل شريف لكسب عيش شريف .

رغم كل هذا فقد ظل موضوع السجن بعيدا عن متناول البحث العلمي المجرد والتحليل الموضوعي الجاد . وظلت العلاقات الانسانية القائمة بين اصحاب السجن مادة صحفية دسمة تقدم للقارىء متعة عابرة وذلك كلما قام في السجن اضراب عن الطعام او حدث فيه تمرد مسلح او عنف او عصيان .

والواقع ان جميع عمليات الاصلاح والتقويم والعلاج التي تجري في غالبية سجون اليوم هي عمليات اجتماعية او مجرد تفاعلات اجتماعية على درجة كبيرة من التعقيد . فهي تتم في اطار متكامل من العلاقات الانسانية وفي محيط اجتماعي خاص وهو مجتمع السجن بكل ما فيه من مواقف وظروف وخلفيات معقدة . وهذا جميعه يستلزم شيئا من الحرية . والحبس في طبيعته تقييد صارم لحرية الفرد او مصادرة قاطعة لاسبابها . وهذا هو ما يطلبه المجتمع كجزء اساسي من متطلبات العدالة . ومن هنا تبدأ مشكلة السجن وهي مشكلة الصراع بين حق الفرد في حريته وبين حق المجتمع في تقييدها . وتلك ابرز مشكلات السجن الحديث . انها مشكلة الحرية في السجن . ماهو نطاق الحرية التي يسمح بها في محيط السجن وفي اطار علاقات اصحابه ؟ وهنا تتعدد المسالك وتختلف الحلول . هناك من يتطرف في المناداة باطلاق حرية السجين في سجنه الى الحد الذي

يشعره بجو حر طليق يقربه من طبيعة الحياة في المجتمع الخارجي الذي اعتاد العيش فيه . وهذا تطرف كبير لايجد اليوم مبرره كما لايجد انصاره في غالبية سجون العالم .

وهنا من لا زال يؤمن برسالة السجن كمؤسسة عقابية هدفها الأول معاقبة المجرم وتحقيق متطلبات العدالة . وهؤلاء لايجدون للحرية اى معنى خلف أسوار السجن ولايستطيعون أن يفهموا مبرراتها . فالسجن لدى هؤلاء مكان يحبس فيه الشخص المجرم المذنب الذي ادانه مجتمعه عن جريمته . والحبس عقاب هو بعض ما يستحقه هذا المجرم من ايلام وتعذيب .

وبين هؤلاء واولئك يقف بعض المعتدلين الذين يحاولون التوفيق بين مطلبين متناقضين عسيرين على الواقع والتطبيق وهما حرية المجرم في سجنه وحق المجتمع في حرمانه منها ومن هنا يشيع التناقض بين النظرية والتطبيق .

موضوع هذا الكتاب :

وتدور فكرة الكتاب حول مفهوم الحرية في السجن . وهو كتاب حديث (مطبوع في سنة ١٩٧٠) يعالج موضوع تحرير نظام السجن دون اللجوء الى اجراء بعض التغييرات الجذرية في كيان السجن وفي انظمته وقوانينه بحيث تشيع الفوضى بدل الضبط والنظام .

ومؤلف الكتاب الاستاذ « **امرى** » من علماء السلوك والنفس الجامعيين الذين عملوا في اكثر من معهد وجامعة من جامعات استراليا وانجلترا لسنوات عديدة . والكتاب يتضمن خلاصة لبحث علمي او تجربة علمية رائدة جرت في سجن « **بريستول** » خلال الفترة (١٩٥٨ ــ ١٩٦٠) . وسجن « بريستول » سجن انجليزي محلي يعد نموذجاً اعتيادياً لغالبية السجون الانجليزية المحلية . ويحتوى الكتاب على اقسام خمسة . قدم المؤلف في **القسم الأول** بعض الاطار النظري لمفهوم السجن حيث عرض بعض الملامح النفسية ـ الاجتماعية لمجتمع السجن بوصفه مجتمعاً مغلقاً صغيراً يتميز بخصائص معينة . وخصص **القسم الثاني** لوصف ملامح سجن «بريستول» حيث تناول وصف كيانه المادي والبشري والاداري وعرض الخلفية الثقافية التي تقف وراء الكثير من العلاقات الانسانية السائدة بين اصحابه . وفي الأقسام الباقية من الكتاب تناول الكاتب موضوع التجربة ذاتها . لقد تناول في القسم الثالث ماهية وطبيعة التغييرات المطلوبة من هذه التجربة وكيفية القيام بهذه التغييرات المطلوبة . وخصص **القسم الرابع** لوصف ابعاد هذه التغييرات فوصف كيفية قياسها وفترات حدوثها والمعايير السلوكية التي استخدمت في قياسها . اما **القسم الخامس والاخير** فقد خصص لوصف نتائج هذه التجربة وبيان بعض المشكلات اللاحقة المصاحبة للفترة الزمنية اللازمة لها .

خلفيات وفرضيات التجربة :

ويبدو ان اختيار سجن « بريستول » لم يكن وليد الصدفة وانما جاء نتيجة لدراسة علمية لطبيعة هذا السجن بوصفه نموذجاً كاملاً للسجون المحلية الانجليزية ذات الحجم المتوسط . وتجربة سجن « بريستول » هذه تعد أول تجربة علمية يسهم بها بعض علماء الاجتماع وذلك بالاشتراك مع العاملين في ادارة السجون الانجليزية . وهدف هذه التجربة محاولة تغيير بعض اسس الحياة في مجتمع السجن الصغير وذلك بتيسير اكبر قدر ممكن

من الحرية للأشخاص السجناء فى مجال علاقاتهم الشخصية وفى مجال اختلاطهم ببعض خلال اوقات فراغهم ومن ثم قياس آثار هذه الحرية على الجو الاجتماعى العام للسجن ذاته . ومع هذا فان الحرية المطلوب تيسيرها فى محيط السجن ينبغى أن لا تتعارض مع متطلبات الأمن والحراسة او تخالف انظمة السجن وقوانينه .

وكان لا بد للمؤلف قبل ان يصف ماهية «بريستول» ان يقدم لها بعض الخلفية الاكاديمية لشرح طبيعة عملية الحبس ذاتها وذلك من خلال اعطاء وصف دقيق لماهية الظروف والمواقف الخاصة التى يتميز بها السجن بوجه عام وسجن « بريستول » بوجه خاص . ويبدا المؤلف بالحديث عن السجون بوجه عام وابرز بعض سماتها وخصائصها ثم عرج على سجن « بريستول » بالذات فاوضح بعض مميزاته وخصائص العيش فيه . ويكاد المؤلف ان يكشف عن كبير تشاؤمه قبل البدء بالحديث عن مستقبل بعض العمليات الاصلاحية والعلاجية التى تجرى فى سجون اليوم . فهو يرى بادىء ذى بدء أن غالبية الدراسات العلمية وشبه العلمية التى تناولت موضوع السجن والبحوث العلمية المقارنة التى قامت فى سجون مختلفة لم تجد نفعاً كبيراً فى تطور علم العقاب المعاصر . ذلك ان اكثر مجتمعاتنا المعاصرة لا زالت تستلزم حداً معيناً من مستويات الامن والحراسة اللازمة فى السجون وهذا بدوره يضعف من فرص نجاح معظم العمليات التجريبية فى ميادين التقويم والعلاج . فالمجتمعات لا تتساهل اليوم فى موضوع الامن والحراسة التى يجب أن تظل فى مستويات معينة دون المخاطرة بتقليصها عند حدود قد تهيىء للسجين فرص الهروب من سجنه . ولذلك فقد اصبح الراى

السائد بين اكثر العاملين فى سجون اليوم هو الابقاء على مستوى معقول من مستويات الأمن والحراسة وعدم التوسع فى اعطاء المزيد من الحريات بحيث تشكل خطراً على الهيئة الاجتماعية . هذا هو بعض ما يشيع فى مؤسساتنا العقابية اليوم والذى هو من رواسب الفكر العقابى التقليدى القديم الذى بدأ بفكرة الحبس الانفرادى وانتهى بنظام الصمت المطلق الذى ساد فترة طويلة فى معظم سجون العالم حتى وقت قريب .

ولا شك أن هناك الكثير من انصار هذه السياسة العقابية التقليدية السائدة فى بعض سجون اليوم . فالحراسة الشديدة فى رأى البعض هى صمام الامن الذى يستلزمه المجتمع كحد أدنى للايلام والعقاب . كما ان فكرة عزل السجناء عن بعضهم لها ما يبررها أيضاً وهى منع انتشار الخبرة الاجرامية بين السجناء وعدم افساح المجال لاختلاط السجناء الجدد بآخرين عائدين لهم خبرة اجرامية طويلة . فالمجتمع الصغير يتيح لافراده فرصة تبادل الخبرات الاجرامية بسهولة وذلك من خلال التواصل المباشر والاختلاط المتواصل

ومن الفرضيات الخاطئة التى لا زالت تشيع بين بعض العاملين فى السجون ان العلاقة بين السجين وموظف السجن ينبغى ان تظل فى اطار رسمى غير مباشر لا يتعدى اصدار الاوامر والتعليمات من جهة ومحاولة العمل على اطاعة هذه التعليمات وتنفيذها حرفياً من الجهة الاخرى . ولهذا ساد الاعتقاد بان اظهار بعض اللين والعطف فى معاملة السجناء من قبل موظف السجن امر غير مرغوب فيه من الناحية الادارية كما انه قد يستوجب اللوم والمسئولية الادارية احياناً . وهكذا ظلت العلاقة بين السجين وبين موظف السجن

تعيش خلف جدار سميك من الحذر والخوف واللامبالاة . وعلى العكس من هذا فان زيادة الصلة بين الاثنين تشجع على الفساد والرشوة والتورط فى علاقات شخصية مريبة وهذا جميعه يتنافى وقواعد الضبط ومتطلبات الأمن والحراسة والنظام .

ورغم هذا الاعتقاد الشائع فى غالبية سجون اليوم فقد شهد تاريخ السجون الانجليزية اهتماما كبيرا بكل ما هو جديد حديث فى ميدان الاصلاح والتقويم . وظهرت فى انجلترا مؤسسات جديدة حديثة قامت على بعض الاسس العلمية الانسانية . ومن هذا ظهور نظام « البورستال » بالنسبة للأحداث الجانحين وظهور نظام السجون المفتوحة والسجون التدريبية او المدارس التدريبية وظهور عدد من المؤسسات الاصلاحية المتخصصة لايواء فئة معينة من المدمنين والعائدين والجانحين . ومع كل ذلك فلم ينصب الاهتمام على السجون القديمة التى ظلت كما هى تحتفظ بمؤسساتها التقليدية ، ولهذا فقد قامت سجون حديثة الى جانب ... قديمة .

ويبدو ان السجون المحلية الانجليزية ظلت كما هى دون تغيير كبير فى مؤسساتها او تطوير كبير فى اجهزتها وعملياتها وادارتها ، وقد يكون لذلك ما يبرره . فالسجون المحلية الانجليزية تحتفظ بخليط غريب من السجناء بينهم السجين الموقوف والذى يحتفظ به السجن على ذمة المحاكمة الى حين الحكم عليه او الافراج عنه ، وبينهم من ينتظر نقله الى مؤسسة اخرى او الى سجن آخر . وهؤلاء سجناء مؤقتون يعيشون فى هذه السجون فترة قصيرة لا تكفى لاتخاذ اى اجراء اصلاحى او علاجى بحقهم ، هذا الى جانب عدد غير قليل من السجناء المحكوم عليهم بمحكوميات صغيرة وذلك عن جرائم غير خطيرة كجرائم السكر والتشرد والسلوك الجنسى الشاذ والايذاء البسيط والسرقات البسيطة . ولذلك فقد يظل هؤلاء السجناء غرباء فى سجنهم لقصر مدة اقامتهم فيه وذلك لعدم اتساع الوقت لقيام علاقات اجتماعية ذات ابعاد عميقة فيما بينهم فى محيط مجتمع السجن . انما هى علاقات سطحية وقتية عابرة لا تتيح المجال لتواصل فكرى بين الافراد وبالتالى لا تترك بينهم آثارا ذات ابعاد اجتماعية او نفسية كبيرة . كما ان السجن ما يزال يطبق مبدأ العزل التقليدى الذى لا مفر منه وهو عزل السجناء بسبب بعض انواع الجرائم ، كعزل المحكوم عليهم عن ... من بقية السجناء الآخرين ، وعزل المجرم العائد المحترف عن المجرم لاول مرة ، وعزل المجرم كبير السن عن المجرم صغير السن ، هذا الى جانب عزل ... آخر ... يجمعهم الصغير . انه عزل عرفى يقوم على قيم ومتعارفات خاصة بالعالم الاجرامى السفلى ، كما ان اغلب هذه السجون التقليدية المحلية ظلت على حالها القديمة سيما وانها انشئت خلال القرن التاسع عشر وظلت كذلك حتى يومنا هذا .

ولا شك ان مثل هذه الاعتبارات هى التى تفسر لنا لماذا ظلت الحالة فى هذه السجون الانجليزية جامدة راكدة دون كبير تغيير فى نظم الأمن والحراسة واسلوب الادارة . ورغم ذلك فقد تعرضت بعض السجون الانجليزية منذ عام ١٩٥٦ الى اول تجربة علمية رائدة عرفت بتجربة « نورووج » ، وهى تجربة علمية هدفت الى تحسين ظروف العيش فى

بعض السجون بشكل كبير رغم أن تلك التطورات المطلوبة لا تعنى الكثير اليوم عند مقارنتها بالتطورات الحديثة التى لحقت بأكثر سجون العالم خلال النصف القرن الماضى . لقد تناولت تلك التجربة مشكلة اطعام السجناء بصورة مختلطة بشكل يختلف عن الحالة التقليدية التى كان يجرى بها اطعام السجناء ، كما هدفت تلك التجربة الى زيادة ساعات العمل من ٢٦ ساعة الى ٣٢ ساعة فى الاسبوع وذلك لمحاربة البطالة والكسل الذى يشيع بين السجناء بوجه عام ، والى تحسين بعض العلاقات التقليدية التى كانت تقوم بين السجناء ورجال ادارة السجون وتشجيع بعض انواع الاختلاط بينهم اثناء فترات الراحة والعمل .

وكانت تجربة « نورودج » تجربة رائدة مشجعة صارت من بعد نموذجا لتجارب مماثلة لاحقة جرت فى بعض السجون المحلية الانجليزية فى كل من منطقة « شروسبرى » و « سوانسى » و « [illegible] فورد » ، وصارت تعرف اليوم فى ما زال يطبق فى [illegible] الذى الوقت الحاضر .

التجربة ونتائجها :

وتجربة سجن « بريستول » موضوع كتابنا هذا تكاد تكون رائدة فى ميدان العلاقات الانسانية القائمة فى السجون الانجليزية ، وقد ركزت هذه الدراسة على حرية السجين فى سجنه ، وتضمنت اخذ عينة صغيرة من مجموع السجناء وعينة اخرى من ضباط السجن وذلك وفقا لمعايير خاصة وبعناية فائقة لتكون عينة صادقة تمثل السجين الاعتيادى من جهة وتمثل نموذجا لموظف السجن الاعتيادى من جهة اخرى ، وهذا يتطلب ان يكون كل من السجين وموظف السجن قد قضى فترة طويلة فى السجن .

وتتلخص ماهية التغييرات التى هدفت اليها هذه التجربة فى الامور التالية :

(١) السماح للسجناء بوقت اكبر يقضونه خارج زنزاناتهم والسماح لهم باختلاط اكبر بعضهم بالبعض الاخر .

(٢) زيادة مسئوليات ضابط السجن فى مجال العناية بالسجين بتخصيص ضابط واحد للعناية بستة عشر سجينا وذلك لمساعدتهم شخصيا فى كل ما يتصل بمراسلاتهم وعلاقتهم بذويهم فى العالم الخارجى وكتابة تقارير دورية مفصلة لوصف حياتهم وتعيين مشكلاتهم وتقديم هذه التقارير الى ادارة السجن اسبوعيا ، كما الزمت هذه المسئوليات الجديدة الضابط المسؤول بتقديم كل المساعدات الممكنة للسجين عند الطلب وفى كل المجالات الممكنة .

بالعداء التقليدى [illegible] الشعور المتبادل [illegible] السلطة فى السجن وهذا يتطلب تعديل او تغيير او تبديل بعض المواقف والاجراءات التى يحتمل ان تثير لدى السجين مثل هذا الشعور والاعتماد على اقامة علاقة شخصية سليمة لمعالجة المشكلات السلوكية والمخالفات التى تستوجب الضبط دون اللجوء الى استخدام المزيد من القسوة فى الضبط والتأديب التقليدى الذى كان يتخذ بحق السجين فى أحوال كهذه .

(٤) افساح المجال امام السجناء لتكوين جماعات اولية وتكوين علاقات اولية حميمة فيما بينهم وذلك وفقا لاختيار السجين للجماعة

الصغيرة التى يختار الانتماء اليها والمشاركة فى نشاطاتها دون التدخل من قبل ادارة السجن .

(٥) تشجيع الضباط على الاتصال بالسجناء وتشجيع الحديث المتبادل بينهم فى كل الفرص المناسبة وذلك اثناء فترات العمل والراحة والتسلية . كما تشجع الادارة اقامة ندوات ليلية خلال ايام العطلات الاسبوعية لمزاولة الحديث المتبادل والنشاطات المشتركة .

(٦) اطلاق حرية السجناء فى مطالعة الصحف والاستماع الى الراديو ومزاولة بعض العاب التسلية .

وقد كان من المؤمل ان زرع مثل هذه التغييرات فى حياة السجن قد يؤدى الى تخفيف حدة التوتر والقلق النفسى الذى يعانيه السجين فى سجنه وذلك بسبب عمليات العقاب والضبط الصارم التى كانت تمارسها السلطة بحق السجين . كما ان من المؤمل أيضاً أن تصبح العلاقة بين السجين وبين موظف السجن على درجة من الانسجام والسوية وهذا بدوره يخلق علاقات طيبة متبادلة بين الطرفين ويضفى على السجن جواً من الهدوء والاستقرار اللازمين لعمليات التقويم والعلاج .

وقد وضعت لهذه التجربة فترة انتقالية مدتها ثمانية اسابيع لزرع هذه التغييرات فى بيئة السجن . اما قياس نتائج هذه التغييرات فقد وضعت فترتان مدة كل منهما أربعة وستون اسبوعاً ، أولاهما تسبق مرحلة زرع التغييرات والاخرى تعقبها لمعرفة النتائج المتحصلة نتيجة القيام بهذه التجربة . كما جرى العمل بمقتضى بعض المعايير التى استخدمت اساساً لقياس آثار هذه التغييرات ومن أبرزها رصد المخالفات التى تصدر عن السجناء خلال كل من هاتين الفترتين ثم تجرى المقارنة بينهما وفقاً لنوعية وماهية وكمية هذه المخالفات ، هذا الى جانب مجموعة من الاختبارات النفسية لقياس بعض مستويات القلق والتوتر النفسى للسجناء الذين خضعوا للتجربة ومقارنتها بمجموعة ضابطة اخرى خارجة عن نطاق هذه التجربة وذلك خلال الفترتين المذكورتين . ويبدو ان النتائج كانت بوجه عام موجبة مشجعة ؛ فلقد اظهرت هذه التغييرات بعض فاعليتها فى تحقيق بعض اهداف التجربة وذلك فى مجال تخفيف حدة التوتر النفسى لدى السجناء بوجه عام وفى مجال علاقاتهم الشخصية بضباط السجن بوجه خاص .

وكان الاقبال على قبول هذه التغييرات كبيراً لسيما تلك التى تناولت وسائل التسلية واللهو وقتل فراغ السجناء وما يتصل بحرية اختلاط السجناء ببعضهم بشكل كبير ؛ كما ظهر هناك بعض الاستقرار النسبى فى حياة السجناء وفى العلاقات بينهم وبين العاملين فى ادارة السجن . وكان هذا كله مشجعاً على قيام تجارب جديدة فى هذه الميادين المجهولة ، فهى بحق الحقل الاساسى لنجاح فرص القيام بعمليات التقويم والاصلاح والعلاج مما يساعد على تحقيق أهداف السلطة العامة فى معالجة مشكلة الجريمة والجنوح وفى تعديل تلك الطرق التقليدية البالية السائدة فى معاملة المذنبين والجانحين .

ومع هذا فلم يطرح المؤلف بكل تفاؤله نتائج هذه التجربة الفريدة الرائدة حيث لم ير بوادر مشجعة لقيام اصلاح قريب فى حالة السجون الانجليزية المعاصرة . فهو يرى ان السجون الراهنة لا زالت تعيش حالة عقلية عقابية تستوجب الابقاء على نظام الحراسة القصوى

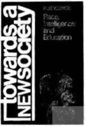
او الحراسة المتوسطة ، وهذا بالذات يضعف من فرص نجاح الكثير من التغييرات المنشودة فى المدى البعيد. ولذلك فان آثار هذه التجربة تظل صغيرة لا تتسع لانتشارها بوجه كبير فى اكثر السجون الحالية .

وعلى كل حال فان تجربة كهذه وما حققته من نتائج نسبية ملموسة هى تجربة علمية رائدة تجرى فى ميدان السلوك الانسانى بوجه عام والسلوك الاجرامى بوجه خاص ، وهى فرصة طيبة لاظهار امكانية علوم السلوك فى تغيير سلوك الفرد وتغيير بعض مواقفه وقيمه واتجاهاته النفسية تجاه السلطة واصحابها .

وكانت فى الحقيقة تجربة شاقة لانها تناولت مجتمعاً شاقاً فى تركيبه وفى افراده وعلاقاته . انه مجتمع السجن الصغير فى حجمه ، الكبير فى مشكلاته ، المعقد فى مواقفه وعلاقاته . ولعل هذه التجربة اول بادرة للقول بامكانيةالتجريب العلمى فى مجال السلوك الاجرامى وفى محيط اجتماعى خاص .

وهذه لا شك خطوة ايجابية على طريق قيام علم عقاب جديد ، علم عقاب يقوم على دراسة سلوك الانسان ومحاولة تعديل هذا السلوك وفقاً للمنهج العلمى الحديث .

* * *



السلالة والذكاء والتربية

عرض وتحليل : الدكتور عاطف وصفي *

« كتاب « السـلالة والذكاء والتربية » للاستاذ ايسينك (١) ، نشر بالتعاون مع مجموعة « نحو مجتمع جديد » التى تصدر تحت اشراف الاستاذ پول باركر . ولقد انتشر هذا الكتاب انتشاراً واسعاً وأثار الكثير من النقاش ، حتى انه طبع ثلاث طبعات فى سنة واحدة وهى سنة ١٩٧١ التى نشر فيها لاول مرة » .

ولد المؤلف فى برلين خلال فترة الحرب العالمية الاولى ، وعاش مرحلة الطفولة واوائل الشباب فى عصر تطاحنت فيه الفلسفات وشهد انتصار فلسفة القوة وايديولوجية سمو السلالة الارية . وبوصفه يهودياً ، تأثر بقوة بحملات الاضطهاد التى كان يشنها النازيون على اهله واتباع ملته . ولذلك هاجر من وطنه الام ، وطلب العلم فى جامعتى « ديجون » و « اكسيتر » ، ثم حصل على درجة الدكتوراه من جامعة لندن ، وهى نفس الجامعة التى يعمل فيها الآن فى وظيفة استاذ علم النفس ، وامضى معظم حياته ـ ولا يزال ـ فى قسم علم النفس بجامعة لندن ، وقد عمل فى اول الامر ـ بعد الحرب العالمية الثانية بقليل ـ فى معهد الطب العقلى بمستشفى « مودسلى » بلندن . واتسع نشاطه العلمى خارج انجلترا اذ حاضر فى جامعتى « فيلادلفيا » و « بيركلى » بالولايات المتحدة الامريكية .

---

* استاذ الانثروبولوجيا الاجتماعية المساعد بجامعة القاهرة ـ معار حاليا لجامعة بيروت العربية.

(١) H. J. Eysenk : Race, Intelligence and Education, Maurice Temple Smith Ltd., London, 1971.

الف ايسنك ما يقرب من عشرين كتاباً ، وما يزيد من ثلاثمائة مقالة علمية . وهو يرى ان الحل الوحيد للمشاكل الملحة للجنس البشرى هو تقدم المعرفة العلمية الانسانية ، اى اكتشاف حقيقة الانسان ذاته .

يقع هذا الكتاب القيم فى مائة وتسع وخمسين صفحة من القطع المتوسط ، والكتاب ولا شك ، دقيق فى الطباعة وفاخر فى الاخراج ، ويحتوى على مقدمة وخمسة فصول وخاتمة ، يدرس فى الفصل الأول ما عرف باسم « هرطقة جينسيتيست » ، ويعرف السلالة فى الفصل الثانى والذكاء فى الفصل الثالث ، ويتحدث فى الفصل الرابع عن ذكاء الزنوج الامريكيين ، اما الفصل الخامس فيتعرض لموضوع هام وهو الطبيعة الانسانية المتغيرة .

يتفق هذا التقسيم للافكار القيمة المعروضة فى هذا الكتاب مع طبيعته باعتباره كتاباً ، ولكن يختلف الوضع اختلافاً كبيراً فى حالة عرضه فى صورة مقال ، فالمقالة اصغر حجماً وبالتالى اكثر تركيزاً ، ويلعب التحليل والنقد دوراً اهم من دور العرض والاسهاب ، ولذلك رأيت تقديم هذه الحقائق والمعلومات الهامة فى تنظيم آخر يتفق مع متطلبات المقالات ، وهو : المشكلة ـ الآراء غير العلمية ـ النظريات شبه العلمية ـ النظريات العلمية ـ النتائج العامة ـ النقد .

اولا : المشكلة

تعد مشكلة السلالات البشرية من اهم المشكلات الكبرى التى تواجه الانسان ، واذا لم يستطع حلها أو السير فى الطريق الصحيح لحلها ، فمن المحتمل جداً ان تجرف الانسانية الى صراعات وحروب وثورات لم يشهد العالم مثل ضراوتها من قبل .

عندما تدرس مشكلة السلالات البشرية بالمنهج العلمي الهادىء القائم على اسس الواقعية ودقة المعلومات من ناحية وتوخى الموضوعية التامة من ناحية اخرى ، نجدها واحدة من اصعب المشاكل ، فما بالك عندما تدرسها باعصاب متوترة وعواطف هائجة وتعصب اعمى ، عندئذ تصبح مشكلة مستحيلة الحل .

ويمكن تلخيص المشكلة الهامة التى يتركز حولها هذا الكتاب فى الاسئلة التالية :

١ ـ هل الزنوج (وخاصة فى الولايات المتحدة الامريكية) باعتبارهم سلالة ، يختلفون عقليا (وخاصة فى مستوى الذكاء) عن البيض ؟

٢ ـ هل يرجع هذا الاختلاف (ان وجد فعلا) الى عوامل وراثية بيولوجية ام الى عوامل بيئية اجتماعية مؤقتة ام الى الامرين معاً ؟

٣ ـ هل الطبيعة البشرية ثابتة ام متغيرة ؟ وكيف ؟

٤ ـ هل يترتب على وجود مثل هذا الاختلاف ، ان نسىء معاملة السلالة التى حرمتها الطبيعة البشرية المستوى العقلى الرفيع الذى حظيت به السلالة الاخرى ؟ ، ام لا ؟

٥ ـ هل نستخدم كل امكانياتنا العلمية فى العمل على رفع مستوى الذكاء المنخفض للسلالة الزنجية حتى تقترب وتتعادل فى النهاية مع مستوى ذكاء السلالة البيضاء ؟

٦ ـ هل استطاعت البرامج التعليمية التعويضية ان ترفع مستوى ذكاء المجموعات التى تعانى من انخفاضه ، وان ترفع قدراتها التعليمية والتحصيلية ام فشلت فى ذلك المضمار ؟

هذه هى الاسئلة الرئيسية التى طرحها الاستاذ ايسنك فى كتابه ، وهى كما نرى

تدور حول مشكلة الخصائص العقلية الوراثية للسلالة الزنجية ، وخاصة الفرع الامريكى منها ومقارنته بالامريكيين البيض . ويحاول المؤلف ان يتبع فى دراسته المنهج العلمى الموضوعى المحايد ، وان يعرض كل نتائج البحوث الميدانية والتجريبية التى عالجت هذا الموضوع الهام . ولكن المؤلف نفسه يتساءل : هل يمكن تبنى الحياد العلمى فى مشكلة تزخر بالعواطف والذكريات والاتجاهات الفلسفية والسياسية ؟

اثبتت الابحاث التجريبية ان علماء النفس المحافظين يميلون للاخذ بالراى القائل بان اختلاف مستوى الذكاء بين السلالات يرجع بصورة كاملة لعوامل وراثية بيولوجية ، بينما يميل علماء النفس الاحرار والاشتراكيون الى الدفاع عن الراى القائل بعدم وجود مثل تلك الاختلافات الفطرية وبوجود مساواة تامة بين السلالات فى القدرات العقلية جميعها . ويؤكد الاستاذ ايسينك ان الاتجاهات العلمية والعقائد السياسية لا تزال متداخلة ، ولم تصل بعد الى درجة الموضوعية الكاملة . وبصراحة العالم المتفتح يعترف المؤلف بخضوعه — هو شخصيا — لعواطف وذكريات اليمة ، ويقر بان اهتمامه الشخصى بدراسة مشكلة السلالات ، ومعارضته القوية لكل صور التفرقة العنصرية ، وكراهيته للنازية التى اضطهدت بنى ملته من اليهود ، انما ترجع الى طفولته فى المانيا ، اذ نشأ فى وقت كانت فيه « الهتلرية » ايديولوجية راسخة فى القلوب والاعماق ومنتشرة فى كل مكان بالمانيا ، واستطاعت قتل ملايين اليهود الذين كانت جريمتهم هى الانتماء للديانة اليهودية .

ويقرر أن طفولته القاسية وخبرته وابحاثه قادته جميعا الى حقيقة هامة ، وهى ان المشاكل الانسانية ، مثل غيرها من المشاكل يجب ان تعالج على اسس واقعية ، اذ لا يمكن لنا التغلب على العاطفة والتعصب بعاطفة اخرى وبتعصب آخر ، وانما هناك طريق واحد لقهر التعصب ، انه طريق البحث العلمى الواقعى الموضوعى ويتلخص فى تتبع الدليل العلمى فى كل مكان وبذل كل نفيس وجهد فى سبيله .

اصاب الاستاذ ايسينك عندما اكد اهمية التفرقة بين الحقائق الواقعية والاتجاهات الاجتماعية المستنتجة من تلك الحقائق ، وخاصة ان العوامل التى تحدد هذه الاتجاهات الاجتماعية هى القيم والمعتقدات الدينية والاخلاقية والاجتماعية ، فمثلا اذا اثبتت الابحاث العلمية أن هناك حقائق واقعية تتمثل فى وجود عوامل وراثية وبيولوجية تؤدى جزئيا الى تخلف الزنوج الامريكيين عن مستوى ذكاء الامريكيين البيض ، فان هذه الحقائق لا يمكن — علميا — ان تبرر التفرقة العنصرية او النظام التعليمى المتدنى للزنوج الامريكيين ، وذلك لانه يمكننا فى الوقت نفسه ، ان نستنتج اتجاها اجتماعيا معارضا ينادى بضرورة تزويد هؤلاء الزنوج بنظام تعليمى افضل ، لعلاج اوجه النقص التى كشف عنها البحث العلمى .

ولذلك يؤكد الاستاذ ايسينك اهمية التفرقة بين الحقائق الواقعية والاتجاهات ، فكلاهما مختلفان فى الطبيعة ، ان الحقائق العلمية لا تضع السياسات الاجتماعية ، وانما نحن الذين نضعها . وهنا يتساءل : لماذا يتضايق الكثيرون من الحقائق الواقعية ؟ ويجيب : لانها كثيرا ما تهدد ما درجوا عليه من افكار ومعتقدات راسخة فى نفوسهم ، ومن الطبيعى ان يخشى الانسان الصدمة التى تصاحب اكتشاف خطا ما ، كان يؤمن بصحته طوال عشرات السنين .

ويرى ايسينك ان انكار هذه التفرقة بين الوقائع والاتجاهات ، هو فى الحقيقة انكار لامكانية القيام بدراسة علمية جادة للمشكلات الاجتماعية ، وذلك لاستحالة التوصل الى حلول مقنعة للمشكلات الاجتماعية فى حالة الاعتماد على مسلمات خاطئة ونبذ الحقائق الواقعية . ويشير الى موضوع خطير وهو

وقوع الكثير ممن تطلق عليهم اصطلاح « خبراء » في الخطأ ، فكثيرا ما يختلف الخبراء ويعلو جدلهم وصراعاتهم في المؤتمرات العلمية ، مما يؤدي الى زعزعة ثقة المواطنين العاديين فيما يقولونه . ولذلك ينادي الاستاذ ايسينك بضرورة التأكد من توافر الكفاءة العلمية لمن يحمل هذا اللقب الخطير ، فمثلاً الخبير في موضوع « مستوى ذكاء السلالات » يجب ان يكون متخصصاً في ميادين السلوك الوراثي والمقاييس النفسية واختبارات الذكاء ، ويجب ان يكون قد اسهم فعلاً في هذه الميادين ، وان يكون ملما بجميع الأبحاث المتعلقة بموضوع تخصصه . ومما يزيد الطين بلة انه حتى عندما يتفق الخبراء في مؤتمراتهم حول نقطة معينة ، فانهم يعطون الانطباع بانهم غير متفقين ، وخاصة لغير المتخصصين ، وهذا بسبب مناقشاتهم العميقة ليس فقط حول ادق الأفكار ، وانما ايضا حول دقة اللفظ المستخدم للدلالة عن الفكرة . ويؤدي هذا الموقف الى اقتناع الرجال العاديين بأن « الخبراء دائما لا يتفقون » ، ثم يعود الى موضوع الكتاب ، فيؤكد أن الخبراء الحقيقيين ـ كما حددهم ـ يتفقون (على الأقل) على الغالبية العظمى (٩٠٪) من الأفكار والأبحاث والنتائج التي اثبت المؤلف صحتها بالأدلة العلمية .

وهذه الثقة جديرة بأن تدفعنا الى التطلع لمعرفة هذه الأفكار والأبحاث .

ثانيا : الآراء غير العلمية

اقصد بالآراء غير العلمية تلك الاتجاهات الشعبية القائمة على المعتقدات القديمة والأساطير الشعبية ، أي تلك الأفكار التي لا تقوم على أساس علمي ، والتي لم يحاول معتنقوها تمحيصها علمياً ، أو حتى التفكير بصورة محايدة في مدى صحتها . وقد تتفق تلك الاتجاهات الفكرية الشعبية في المضمون مع النظريات شبه العلمية والنظريات العلمية ، ولكنها تختلف اختلافا كاملاً في الشكل وفي المنهج ، فهذا الاتفاق مرجعه محض الصدفة ، اذ ليس هناك ضرورة علمية لمثل هذا الاتفاق .

هناك اتجاهان شعبيان متعارضان فيما يتعلق بطبيعة العلاقة بين سلالة الزنوج وسلالة البيض في الولايات المتحدة الامريكية ، يرى الاتجاه الاول أن السلالتين مختلفتان وراثياً وفطريا فيما يتعلق بالخصائص الجسمية والقدرات العقلية ، ويعرف هؤلاء باسم « المنصريين » . ويعارض الاتجاه الثاني رأي المنصريين ويرى أنه لا يوجد مثل هذه الاختلافات في الواقع ، وانما هي أوهام مصدرها هو التعصب ، وينادي هذا الفريق بأن السلالتين متساويتان تساوياً كاملاً في القدرات العقلية ، ويعرف هؤلاء باسم « محبي الزنوج » .

كلا الفريقين مؤمن ـ بقوة ـ بصحة رأيه ، ولا يقتنع بأفكار معارضيه ، ولا يحاول حتى مناقشتها أو سماع الأدلة المؤيدة لها ، انهم يقولون دائماً : « لا تربكنا بالحقائق والمناقشات ، لقد جبلت عقولنا على تلك المعتقدات » .

ينتمي البيض الأمريكيون الجنوبيون الى فئة « المنصريين » بينما تدخل النخبة المثقفة في الولايات المتحدة الامريكية في زمرة « محبي الزنوج » ، فهم متأكدون من عدم وجود أي اختلافات وراثية بين السلالتين ، ولا يتحمسون للبحث في الموضوع علمياً .

ويتفق رأي مؤلف هذا الكتاب مع باقي العلماء في رفض هذين الاتجاهين الشعبيين جملة وتفصيلاً ، فهي مجرد أفكار شعبية لا تقوم على أدلة علمية ، ويؤكد أن الفريقين لن يقتنعا بالنتائج التي وصل اليها لأنها تخالف هذين الاتجاهين المتعارضين معاً ، كما يتضح ذلك في الصفحات التالية .

ولن يقف تأثير نتائج هذا الكتاب على الخلاف في الرأي ، بل سيؤدي الى اثارة غضب « المنصريين » على الخصوص ، اذ تتلخص

احدى هذه النتائج فيما يأتى : « اذا سلمنا فرضا بوجود عامل وراثى بيولوجى يقف وراء انخفاض مستوى الذكاء عند بعض السلالات بالنسبة للسلالات الاخرى ، فان هذه النتيجة لن تبرر مطلقا التفرقة العنصرية فى جميع صورها » .

ويأمل المؤلف ان يرضى هذا الكتاب عددا كبيرا من البشر الأذكياء ، الذين يقاسون الخلط والتشويه بسبب تعارض الاتجاهات وصراع السلالات وجدل الخبراء ، ويرجو ان يهدىء هذا الكتاب من حدة اللهب المتصاعد من هذا الصراع ، لأنه بمثابة باكورة شعاع خافت يتيح لنا قراءة التطورات المستقبلية لتلك المشكلة الخطيرة .

ثالثا ــ النظريات شبه العلمية

تشمل هذه النظريات محاولات العلماء والهيئات العلمية والدولية نحو ايجاد حل للمشكلات الخاصة بالسلالات البشرية ، ولقد اطلق عليها اصطلاح شبه العلمية ، بغرض تمييزها من الآراء والاتجاهات الشعبية من ناحية والنظريات العلمية من ناحية اخرى . ويمكن توضيح المقصود بهذه النظريات اذا حددنا صورها على النحو الآتى :

النظريات التى توصل اليها العلماء ولكنهم اخفقوا فى احترام قواعد المنهج العلمى احتراما دقيقا ، وكذلك النظريات التى تحتاج الى مزيد من الادلة العلمية لانها لم تمحص بعد التمحيص الميدانى الكافى ، واخيرا يدخل فى نطاق تلك المجموعة ، النظريات التى كانت تعد علمية فى الماضى ، وعندما توافرت امكانيات للبحث الاجتماعى بدقة اكثر تبين عدم صحتها .

ولقد كونت هيئة اليونسكو لجنة من الخبراء فى عام ١٩٥١ لبحث مشكلة اختلاف أو تشابه السلالات البشرية فى القدرات العقلية ، واصدرت تقريرا ينص على العبارة التالية :

« **لا يوجد دليل علمى ــ وفق المعرفة العلمية المتوافرة حتى اليوم (١٩٥١) ــ يثبت ان الجماعات السلالية البشرية تختلف فى قدراتها العقلية الذاتية ، سواء فيما يختص بالذكاء او المزاج** » . ويعلق الاستاذ ايسنك على هذه العبارة ، بانه كان من الأوفق اضافة العبارة التالية :

« وكذلك لا يوجد دليل على عدم وجود الفروق العقلية الذاتية بين السلالات البشرية » ، كما فعل الاستاذ فيرنون (٢) .

وفى عام ١٩٦٦ اعلن « المكتب الأمريكى للتربية » العبارة التالية : « انها حقيقة واضحة ان « بركة الموهبة » فى سلالة ما تشبه شبها كاملا « بركة الموهبة » فى اية سلالة بشرية اخرى » .

وفى عام ١٩٦٥ اعلن « القسم الامريكى للعمل » انه :

« تتوزع مستويات الذكاء بين الأطفال الزنوج بنفس النسبة التى تتوزع على اساسها مستويات الذكاء بين الصينيين او الايسلنديين او غيرهم من الجماعات البشرية » . ويعلن بوضوح فى نفس التقرير انه : « لا يوجد على الاطلاق اى اختلاف بيولوجى او وراثى بين السلالات البشرية » .

وقرر اليونسكو فى عام ١٩٦٤ الآتى :

« يملك البشر فى العالم اليوم امكانيات بيولوجية متساوية لمكنهم من الوصول الى اعلى مستويات المدنية . ويجب تفسير

(٢) P. E. Vernon : " Intelligence and Cultural Environment ", Methuen, 1969, p. 19.

الاختلافات الموجودة بين مستويات انجازات الناس بالرجوع الى تاريخهم الثقافي » .

ويعلق الاستاذ ايسينك على تلك العبارات الحاسمة بانها تمثل نظريات شبه علمية غير دقيقة ، ويعترض اعتراضا قويا على استخدام الفاظ « يجب » و « الحقيقة ان » ، لانه ـ وفق رأيه ـ لا توجد حقيقة تامة في هذه المشكلات الخطيرة ؛ ان اسطورة « المساواة العرقية » ينقضها الدليل العامي ، بل ان احتمال صحتها ضئيل للغاية .

رابعا : النظريات العلمية

يحذر المؤلف القراء بالا يتوقعوا منه الجواب الشافي الاكيد حول المشكلات قيد البحث ، اذ لم يصل العلم بعد الى حل جميع المشكلات المتعلقة بالسلالة ، ويشعر المؤلف نفسه بثقة غير كاملة في تمام صحة الآراء التي توصل اليها ، فكل ما يقدمه في هذا الكتاب هو مناقشة دقيقة للأدلة الموجودة التي قادته الى نتائج منطقية هامة ، وهكذا استطاع ان يسلط الاضواء على احدث ما قدم العلماء من نظريات، وان يحذر من الاتجاهات التي تحمل المعلومات اكثر مما تتحمل . وفي حالة عدم اقتناع القارىء بما يقدمه المؤلف ، فان اللوم يقع قبل كل شيء على عدم توافر الابحاث الكافية في هذا الميدان .

وقد نهج الاستاذ ايسينك منهجا علميا دقيقا عندما اهتم بتعريف محوري المشكلة وهما السلالة والذكاء . فالسلالات هي مجموعات سكانية تختلف وراثيا وبيولوجيا ، وقد تكون متمايزة من حيث المظهر الخارجي للجسم ، ويجب توضيح ان السلالات ليست اجناسا ، فهي تتناكح فيما بينها وكذلك تتناسل ، ويترتب على هذه الخاصية استمرار تناسلها وكثرة عددها . ويؤكد ان مفهوم « السلالات النقية » هو في الواقع اسطورة ، ولكن ليس معنى هذا انها ليست لديها « برك جينية » (٣) يمكن دراستها واستخدامها باعتبارها اسسا لتصنيف السلالات . ولقد تعرضت عملية تصنيفها لمشاكل عدة ، وتعددت لاختلاف الاسس المستخدمة . ويهتم علماء الوراثة المحدثون الآن بالجينات العضوية بوصفها اساسا لتصنيف السلالات ، ولم يترتب على هذا الاهتمام بفصائل الدم ، استبعاد الصفات الجسمية الخارجية .

ويشير الى العلامة « جوتمان » (٤) الذي قسم دراسة السلالات الى ثلاثة مستويات ، مستوى **السلالة الجغرافية** ومستوى **السلالة المحلية** ومستوى **السلالة الميكروبية** ، ويقرر « جوتمان » ان الاسم **الذي يطلق على سلالة** ما قد يكون تعسفيا ، ولكن الاختلافات السلالية هي حقائق طبيعية **يمكن دراستها** ، ولا بد ان ندرسها لكي **نفهم التطور المستمر** للانسان .

ينتقل المؤلف بعد ذلك الى تعريف السلالة الزنجية الامريكية ، وهو الموضوع الرئيسي في الكتاب فيشير الى ان بعض الباحثين ينكر دراستها باعتبارها سلالة حقيقية لعدم نقاء معدنها ، اذ يتصل بعض افرادها بافراد من السلالة البيضاء الامريكية اتصالا جنسيا منذ مئات من السنين . ولا يأخذ الاستاذ ايسينك بهذا التفسير لان مفهوم « سلالة » يتضمن فقط خلافات وراثية بين جماعات بشرية مختلفة في « البرك الجينية » ، ولا يشير الى موضوع النقاء ، اذ لا توجد سلالات نقية ، وانما الموجود واقعيا هو السلالات غير النقية .

---

(٣) Gene - Pools.

(٤) I. I. Gothesman : " Social Class, Race and Psychological Development ", Holt, Rinchart & Winston, N. Y. 1965, pp. 37 — 40.

ثم يشير المؤلف الى حقيقة هامة وهى عدم تشابه الزنوج الأمريكيين فى نسب اختلاطهم بجينات البيض ، وأوضح هذه الظاهرة الاستاذ « بوليتزر » (٥) ، الذى أجرى أبحاثاً لقياس « المسافة البيولوجية » بين جماعات من زنوج غرب افريقيا وجماعات من الزنوج الأمريكيين القاطنين بالقرب من مدينة شارلستون (٦) وجماعات اخرى من الزنوج الأمريكيين المقيمين بعيداً عنها ، وكذلك جماعات من البيض الأمريكيين . واستخدم « بوليتزر » أساسين مختلفين للقياس والمقارنة، يتمثل الأساس الأول فى تسع خواص مورفولوجية ، أما الأساس الثانى فيتكون من خمس عشرة خاصية تشريحية ، واظهرت نتائج هذا البحث العلمى الهام ان التشابه الموجود بين زنوج شارلستون وأجدادهم زنوج غرب افريقيا هو أقوى من التشابه الموجود بين هؤلاء الأجداد والزنوج الأمريكيين الشماليين ، ويمكن تفسير تلك الظاهرة من زاوية ان الزنوج الأمريكيين الشماليين هم اكثر اختلاطاً جنسياً بالبيض الأمريكيين من زنوج شارلستون البعيدين عن منطقة الشمال .

وفى الفصل الثالث الخاص بتعريف الذكاء يبدأ المؤلف بشرح « حاصل الذكاء » (٧) الذى يختصر بالانجليزية مستخدما الحرف الأول من كل كلمة ، فيصبح الاختصار الـ I.Q ، وهو مقياس يمثل طريقة عملية لمقارنة نتائج فحوص تقيس الذكاء ، ويمثل الـ I.Q حاصل قسمة سن الشخص العقلية (او الانتاجية) على سنه الزمنية مضروباً فى مئة ، ويحدد الرقم الناتج عن تلك العملية الحسابية البسيطة وضع الشخص على خط متدرج من الأدنى الى الأعلى ، مع وسط حدد على انه ١٠٠ ، ويبين المنحنى العادى لتوزيع درجات هذا المقياس ان اقل من ٥ر. ٪ لديهم درجات اقل من ٦٠ او اعلى من ١٤٠ ، ويشير كذلك الى أن ٥٠ ٪ من افراد الجماعات العادية تقع درجاتهم بين ٩٠ و ١١٠ .

ويجب ملاحظة ان العمر العقلى لا يزيد عن ست عشرة سنة، وبالتالى لا يطبق الـ I.Q على البالغين اى الذين تجاوزوا هذه السن ، وينتشر هذا المقياس حاليا انتشارا واسعا فى جميع انحاء الولايات المتحدة الأمريكية وفى عدد كبير من الدول الاوروبية .

ثم ينتقل المؤلف الى تعريف الذكاء ويعتمد على تعريف الاستاذ « سبيرمان » وهو : « القدرة على استنباط علاقات وترابطات » ، ومن قبله بقرون وَفق القديس اوغسطين عندما عرف الذكاء بأنه : « القدرة على الربط والفصل » ، وهذان التعريفان يؤكدان عمليتى التجريد والفهم .

ولقد كثرت ــ ولا تزال ــ المناقشات حول المضمون الثقافى لاختبارات الـ I.Q اذ يعتمد هذا المضمون على التعليم والتعلم ، وبالتالى ينتمى لثقافة معينة ويعد غريباً عن ثقافة اخرى ، وبناء على ذلك يجب الا تحتوى اختبارات الـ I.Q على مثل هذه المضامين الثقافية ، لأنها اختبارات تقيس مستوى الذكاء وليس محصلة التعليم او التعلم او الاكتساب .

ويؤكد بعض العلماء ان اختبارات الذكاء الخالية خلواً كاملاً من المضمون الثقافى تعد أمراً مستحيلاً ، ويؤيد الاستاذ ايسنك هذا

---

(٥) W. S. Pollitzer : Biological Distance, American Journal of Physical Anthropology, No. 16, 1958.

(٦) مدينة شارلستون الامريكية هى المركز القديم الضخم لاستيراد الرقيق .

(٧) Intelligence Quotient.

الراى ، غير انه يرى امكانية تحقيق ذلك فى المستقبل . وليس لنا حاليا الا ان تقلل قدر المستطاع من تاثير المضمون الثقافى فى اختبارات الذكاء ، ويعد الـ I.Q اصلح الاختبارات المتوافرة من هذه الزاوية ، ويناقش الاستاذ ايسنك الاعتراضات الموجهة لهذا المقياس ويفند معظمها وينتهى الى ان الـ I.Q هو افضل ما لدينا فى الوقت الحاضر ، ولذلك تأخذ به كل الهيئات العلمية فى امريكا .

واهتم المؤلف بما عرف فى العامين السابقين بـ « هرطقة جينسن » (٨) ، ولا ادل على ذلك من تخصيصه فصلاً كاملاً حول هذا الموضوع ، واستطاع بفضل تحليلاته البارعة واستيعابه لكل الابحاث التى اجريت ــ والتى تجرى ــ حول موضوع العلاقة بين السلالة والذكاء والتربية أن يثبت انها ليست بهرطقة ، بل هى نظرية علمية تقوم على ادلة تجريبية صحيحة وان الهرطقة هى افتراءات المعارضين وتشويه المندفعين وخلط الكتاب الذين هاجموا النظرية قبل الاطلاع عليها .

ترجع هذه الهرطقة ــ المزعومة ــ الى الاستاذ جينسن ، استاذ علم النفس التربوى بجامعة كاليفورنيا ، وهو خبير فى أساليب رفع مستوى الذكاء وله شهرة علمية واسعة ، وقد نشر جينسن (٩) فى عام ١٩٦٦ بحثاً فى المجلة التربوية لجامعة هارفارد عنوانه « البيئة والوراثة والذكاء (١٠) » ، وعندما عرضت مجلة « نيويورك تايمز » لهذا البحث وما جاء فيه من افكار اطلقت عليه اصطلاح : « الجينسنية » او « مذهب جينسن » . ولعبت الصحافة ووسائل الاعلام الاخرى دوراً هاماً فى تشويه افكار الاستاذ « جينسن » ، وكثر الجدل والنقاش حول الاراء المشوهة ، حتى ضاعت الحقيقة الى ان اظهرها الاستاذ « ايسنك » فى هذا الكتاب ، واعطى صاحبه حقه فى التحليل والدراسة والتقدير .

تتلخص « هرطقة جينسن » فى القول بوجود عوامل وراثية بيولوجية هى المسئولة عن الفروق بين السلالات فى مستوى الذكاء ، وان هنالك ادلة علمية تثبت ان الزنوج ادنى فى مستوى الذكاء « من البيض » ويترتب على ذلك ضرورة تقديم برامج تعليمية خاصة للزنوج ، وبالتالى فان التفرقة العنصرية (١١) هى الاسلوب المناسب لعلاج مشكلة السلالة فى التربية ، وهكذا اعتبر عدد كبير من القراء ان « جينسن » يؤيد اتجاهات « العنصريين » فى امريكا .

وتشير هذه الهرطقة كذلك الى ان الاستاذ جينسن يعتقد فى عدم توفر الارادة الحرة فى السلوك البشرى على أساس وجود تلك العوامل الوراثية .

وقد عالج الاستاذ « ايسنك » هذه القضية بعرض اهم الاراء والابحاث التى نشرها الاستاذ « جينسن » ، وتعمد أن ينقل صفحات كاملة من بحثه الذى نشر فى المجلة التربوية بجامعة هارفارد ، وفيما يلى مقتطفات من تلك

---

(٨) The Jensenist Hersey

(٩) A. R. Jensen : " Environment, Heredity and Intelligence ", Harvard Educational Review, Vol. 39, 1969.

(١٠) يستخدم اصطلاح البيئة فى هذا البحث وكذلك فى الكتاب بأكمله بمعنى البيئة الاجتماعية والثقافية فقط .

(١١) يقصد بها هنا التفرقة بين نظم التعليم المتاحة لكل من السلالتين ، ويعنى كذلك التفرقة العنصرية بجميع مظاهرها الاضطهادية .

الصفحات ، وهي تعبر عن حقيقة الامر دون خلط او تشويه :

« انني ادرس دائما الاشخاص على انهم افراد ، وادرس كل فرد وفق مميزاته وخواصه ، واعارض بصورة قاطعة دراسة الاشخاص ، فقط على أساس السلالة واللون والمواطنة الاصلية والخلفية الطبقية » ؛ تدل هذه الفقرة على ان الاستاذ « جينسن » لا يدخل في زمرة « العنصريين » ولا يوافق مطلقاً على التفرقة العنصرية . ويعتقد الاستاذ «ايسينك» ان سبب التشويه والخلط في آراء « جينسن » هو العبارة التي نصها : « ولكنني اعارض تجاهل او رفض البحث عن اسباب الفروق الاساسية بين الجماعات السلالية عند تطبيق الوسائل والمناهج التعليمية وعند اجراء فحوص الذكاء وعلى الخصوص مقياس الـ I.Q » ، ومن الملاحظ ان هذه الفقرة توحي باهمية وضع فروض متعلقة بالاختلافات الوراثية والبيولوجية عند بحث فروق نتائج الـ I.Q المطبقة على السلالات المختلفة ، وفي الوقت الذي يساء فيه فهم هذه العبارة فان « ايسينك » يعتبرها خطوة كبرى في تقدم البحث الاجتماعي ، وذلك لاقتصار البحوث الاجتماعية في الماضي على تقصي العوامل الجغرافية والبيئية عند تفسير الفروق بين مستويات ذكاء السلالات المختلفة . وهكذا بفضل نظرية الاستاذ « جينسن » فتح طريق البحث العلمي الدقيق في مشكلة تعد من اخطر مشاكل الجنس البشري .

ويعجب الاستاذ « ايسينك » من تجاهل الكثير من النقاد والخبراء للجزء الاكبر من بحث « جينسن » الممتاز ، وتركيز اهتمامهم حول العبارتين السابقتين ، وتشويه ما جاء فيهما ، بحيث تداولت وسائل الاعلام اسم « جينسن » على انه مؤسس الحاجز العنصري في مجال التربية ، وبالتالي من الداعين للتفرقة العنصرية في هذا المجال ، ويؤكد الاستاذ « ايسينك » ان « جينسن » بريء من هذه التهم ، وان ما عرف باسم « هرطقة جينسن » هو مجرد افتراء ، وتمثل آراء « جينسن » الحقيقية نظرية علمية ابدتها ــ ولا تزال تؤيدها ــ الادلة العلمية الدقيقة . ولقد دفع الجدل القوي الذي اثير حول تلك الآراء ان نشر « جينسن » نفسه مقالاً في عام ١٩٧٠ (١٢) اعاد فيه شرح نظريته التي اسيء فهمها حتى يبرىء نفسه من التهم التي التصقت باسمه . ويشير « ايسينك » الى ملاحظة هامة وهي تركز اهتمام « جينسن » اولاً واخيراً حول الفروق الفردية واهميتها في التربية والتعليم ، واستطاع ان يكشف النقاب عن حقائق هامة في هذا المجال ، منها فشل التعليم التعويضي في الولايات المتحدة الامريكية، ويفسر هذا الفشل بانه يعود ــ بصورة جزئية ــ الى اهمال اجراء البحوث العلمية في ميدان تاثير العوامل البيولوجية في مستويات ذكاء السلالات المختلفة ، وهو يشير الى حقيقة اخرى ــ تؤيدها الادلة العلمية ــ وهي انخفاض متوسطات نتائج الـ I.Q المطبقة على اطفال الزنوج بحوالي ١٥ درجة عن متوسطات الاطفال البيض ، ويزخر بحث « جينسن » بالحقائق التعليمية الهامة الاخرى ، فقد اثبتت التجارب العلمية ان فحوص الـ I.Q يمكن الاعتماد عليها في التنبؤ بمدى النجاح المدرسي الذي يمكن ان يحققه التلميذ في المستقبل ، ويتم هذا التنبؤ بدرجة كبيرة من الدقة . ولا يهتم الاستاذ « جينسن » فقط بالتنبيه الى ضرورة اجراء البحوث عن تاثير العوامل الوراثية في مستوى الذكاء للجماعات المختلفة ، وانما ينادي بالاهتمام ايضا بالبحوث

(١٢) A. R. Jensen : " Environment, Heredity and Intelligence " Bulletin of the Atomic Scientist, Vol. 26, 1970.

العلمية التي تساعد على رفع مستوى الانجاز التعليمي عند الأطفال الفقراء والأطفال الذين يعانون مشاكل خاصة . وعندما يتحدث « جينسن » عن الأطفال الفقراء والأطفال المتخلفين تربويا فانه يشير الى حقيقة هامة متضمنة في الابحاث العلمية الخاصة بهذا الموضوع ، وهي ان نسبة عالية من عينة هؤلاء الأطفال تنتمي للسلالة الزنجية الأمريكية ، هذه هي الحقائق العلمية التي دفعت « جينسن » الى القول بأهمية اجراء البحوث الدقيقة حول امكانية تأثير العوامل البيولوجية في مستوى ذكاء السلالات البشرية .

ولكي يبعد عن نفسه ، امكانية اتهامه بالعنصرية ، يعلن « جينسن » الحقيقة التالية : « ان كل ما عندنا هو مجموعة ادلة علمية مختلفة ، لا يكفي الدليل الواحد منها لاثبات وجود التأثير البيولوجي في مستوى ذكاء السلالات ، وكذلك لا تكفي جميعها لاثبات مثل ذلك الرأي ، ولكنها تسمح لنا ـ في جملتها ـ بوضع فروض علمية حول تأثير العوامل الوراثية في الفروق الملاحظة بين متوسطات ذكاء كل من الزنوج والبيض الأمريكين ، ولا يبعد هذا الفرض ، بالطبع ، تأثير البيئة (الاجتماعية والثقافية) او تأثير تفاعل البيئة مع العوامل البيولوجية او الجينية » .

ينتهي الاستاذ « ايسينك » من تحليله الرائع لآراء الاستاذ « جينسن » الى اننا امام نظرية علمية بمعنى الكلمة وليست هرطقة كما صورتها اجهزة الاعلام ، وكما شوهها انصاف الخبراء . وتتلخص تلك النظرية في توافر ادلة علمية تشجعنا على وضع فروض علمية متعددة حول العوامل التي تؤثر في مستوى ذكاء السلالات ، يختص بعضها بالعوامل الوراثية ، والبعض الآخر بالعوامل البيئية ، وعلينا اجراء البحوث الدقيقة لفحص تلك الفروض . ولا يمكن اغفال اهمية نظرية « جينسن » في تغيير اتجاه البحث العلمي المعاصر نحو ميدان جديد ، بعد ان ظل لسنوات عديدة متقوقعا في دراسة اثر العوامل البيئية على مستوى ذكاء السلالات ، دون الاشارة الى امكانية تأثير العوامل الوراثية ، ودون ضبط تأثيرها عند اجراء تجارب حول تأثير العوامل البيئية في مستوى ذكاء الجماعات البشرية .

ولقد اظهرت لنا ادق الابحاث الحالية مدى الصواب الذي كانت ـ ولا تزال ـ عليه نظرية « جينسن » ، واستطاع بعضها ـ بدعمه ادلة علمية ـ تقدير قوة تأثير العوامل الوراثية في مستوى ذكاء السلالة الزنجية الأمريكية باربعة اضعاف قاطبة تأثير العوامل البيئية في هذا المجال ، فبينما يقدر حجم تأثير العوامل البيئية بـ ٢٠ ٪ فان حجم العوامل الوراثية يصل الى ٨٠ ٪ ، ولكن هل هذه الارقام ثابتة لأنها تعبر عن الطبيعة البشرية ؟ ام ان الطبيعة البشرية متغيرة ؟ . تتناول الفقرات التالية احدث ما وصلت اليه العلوم الاجتماعية في الاجابة على هذا السؤال الهام .

خامسا : النتائج العامة

تتوافر ادلة علمية تزيد من احتمال صحة النظرية القائلة بان متوسط مستوى ذكاء الزنوج الامريكيين اقل من متوسط مستوى ذكاء البيض الامريكيين . ويؤيد هذه النتيجة الاستاذ « شيوى »(١٢) في كتاب له عن الذكاء الزنجي ، جمع فيه ما يقرب من ٤٠٠ بحث تجريبي ، كلها تؤيد هذه النتيجة ، وتم اختيار العينات بأساليب احصائية علمية ، وتمت عمليات ضبط تأثير العوامل الاجتماعية والثقافية لاقصى حد ممكن ، فاختيرت بعض عينات الزنوج والبيض من نفس المستوى

(١٢) A. M. Shuey : "The Testing of Negro Intelligence", Social Science Press, 1966.

الاجتماعي والثقافي ، ومن نفس المدرسة التي يذهب اليها افراد هذه العينة ، واتبعت أقصى حالات الدقة المتمثلة في التأكد من ان آباء افراد العينات (الجماعات الضابطة والجماعات التجريبية) يعملون في مهن متشابهة . وكانت بعض العينات من الشمول والسعة بحيث وصل عدد افراد احدى عينات الأطفال الزنوج الى ٨٠٫٠٠٠ طفل زنجي .

ويجب في هذا المجال الاشارة الى البحث الضخم الذي اشرف عليه الاستاذ « كولمان »(١٤)، فقد شمل هذا البحث ٦٤٥٫٠٠٠ تلميذ ينتمون الى اكثر من ٣٠٠٠ مدرسة موزعة على كل اقاليم الولايات المتحدة الأمريكية ، وانتهى تقرير « كولمان » الى النتيجة التالية : « تؤثر المدارس تأثيراً ضعيفاً على قدرات وانجازات الطفل المستقلة عن بيئته وخلفيته الاجتماعية العامة » ، ويقصد بذلك ان البرامج الحالية للتعليم العام الأمريكي لا تؤثر في القدرات العقلية مثل الذكاء ، ويهدف الاستاذ ايسينك من ذكر هذه النتيجة الى تأكيد ضعف تأثير العوامل غير الوراثية في مستوى ذكاء السلالات ، وبالتالي الى ابراز قوة احتمال صحة نظرية العوامل الوراثية .

وبتعبير عن النتيجة السابقة بصورة كمية ، فيقرر ان معظم الأبحاث العلمية تبين انخفاض متوسط فحوص الـ I.Q. عند الزنوج الأمريكيين بفرق يصل الى ١٥ درجة اقل من المتوسط المتوافر للبيض الأمريكيين ، ويزيد الفرق عن ١٥ درجة في حالة مقارنة الزنوج الأمريكيين الجنوبيين بالبيض الأمريكيين ، ومن جهة اخرى يقل الفرق عن ١٥ درجة من المتوسط عند مقارنة الزنوج الأمريكيين الشماليين بالبيض الأمريكيين .

واذا انتقلنا الى النتيجة العامة الثانية التي توصل اليها الاستاذ ايسينك في كتابه القيم ، نجدها تتعلق بالعوامل التي تسبب هذه الفروق في مستوى ذكاء السلالتين السابقتين .

يبدأ بالاشارة الى تفسير اصحاب المدرسة البيئية (١٥) التي ترجع هذا الفرق الى عوامل بيئية خالصة ، منها فقر بيئة السود ، وعدم كفاءة برامج التعليم ونقص التغذية الخاصة للطفل ولأبويه وعدم توافر الكتب المساعدة وعدم تشجيع الآباء وتخلف بعض التقاليد والقيم الثقافية . ولا يشير هذا التفسير الى امكانية تأثير العوامل الوراثية ، ولذلك يفترض التشابه التام بين « البرك الجينية » للسلالات المختلفة وخاصة السلالتين قيد البحث . ولكن الأبحاث العلمية اثبتت ضعف احتمال صحة هذه النظرية .

ثم يقترح الاستاذ ايسينك نظرية « الوضع المتفاعل » (١٦) التي ينتمي اليها ، وتتلخص في ان الأدلة العلمية تزيد احتمال صحة اعتبار الوراثة والبيئة السببين الرئيسيين لتدني مستوى ذكاء سلالة الزنوج الأمريكيين ، وتبين الأبحاث العلمية كذلك ان العوامل الوراثية اقوى تأثيراً من العوامل البيئية في هذا المجال ، واذا استخدمنا الأرقام ، يمكن تحديد قوة تأثير العوامل الوراثية بـ ٨٠٪ بينما تنخفض قوة تأثير العوامل البيئية الى ٢٠٪ فقط .

ومما يقوى النظرية السابقة أنه عندما تتساوى عينات من البيض والزنوج الأمريكيين

---

(١٤) J. S. Coleman : " Equality of Educational Opportunity ", U.S. Department of Health Education and Welfare, 1950.

(١٥) Environmentalists.

(١٦) Interactionist Position.

ق التعليم والمراكز الاقتصادية والاجتماعية ومنطقة السكن ، تنخفض فروق متوسطات الذكاء بصورة ضعيفة جداً ، ويشير كذلك الى انه ق حالة مقارنة عينات من الزنوج المنتمين الى طبقات اعلى من الطبقات التى تنتمى اليها عينات البيض ، لا نجد اى تأثير على الفروق الموجودة بين متوسطات الذكاء للسلالتين .

وتتعلق النتيجة الثالثة بالسؤال الخطير حول مدى امكانية تغيير الطبيعة البشرية ، بحيث يمكن لنا الاستفادة العملية من البحوث العلمية ق هذا المجال ، عن طريق الكشف عن الأساليب الفنية لرفع مستوى الذكاء المتدنى عند بعض السلالات .

يعارض ايسينك القائلين بانه ما دامت الفروق العقلية بين الجماعات السلالية هى فطرية موروثة ، فبالتالى لن نستطيع عمل اى شيء بخصوصها ، وذلك لاننا اذا اخذنا بهذا الراى ، فان التحسينات ق مستوى الذكاء تصبح مستحيلة ، وبالتالى تصبح جميع الابحاث ق هذه المجالات عديمة الجدوى .

ويقرر ايسينك ان الحقائق ونتائج الابحاث العلمية قد اثبتت انه اذا حددنا بدقة علمية متناهية الاسلوب الذى تعمل وفقه العوامل الوراثية ، وكذلك التاثيرات التى تحدثها ق الكائن الحى ، فانه يصبح ق امكاننا تصميم عمليات من شانها ان تتيح لنا استخدام قوى الطبيعة ق صالحنا بدلاً من التصدى لها ، وهنا نصل الى تصميم وضع بيئى تقاق يؤثر ق الطبيعة الوراثية تاثيراً مفيداً بالنسبة لنا . ولا شك ان القارىء يشعر بحاجة قوية الى مثال لتوضيح تلك الاجراءات ، فلناخذ مرض « الفينيلكيتونيريا » (١٧) وهو مرض معروف ، ولكنه نادر اذ يصاب به طفل واحد من كل اربعين الف طفل ، ويحدث هذا المرض تشويهاً عقلياً (١٨) ، ولوحظ انه ق كل مئة طفل مريض عقلياً ق المستشفيات الاوروبية يوجد اربعة معاقين عقلياً مصابين بهذا المرض . وقد اثبتت الدراسات الطبية ان هذا المرض هو خلل وراثى يرجع ق الحقيقة الى جينة مفردة متنحية ، ويمكن تمييز الأطفال المصابين به عن طريق فحص بولهم . وهكذا نجد امامنا مثالاً واضحاً لخلل يرجع كلية الى عوامل وراثية ، ويمكن التحقق من وجود المرض باسلوب علمى دقيق ، فاذا اخذنا براى القائلين بان الطبيعة البشرية غير متغيرة فان النتيجة المباشرة هى عدم التوصل الى اية فائدة من علاج هذا المرض ، ولكن الحقائق التى توصل اليها التقدم العلمى تثبت امكانية العلاج وبخاصة اذا توفرت شروط معينة ، فقد كشف البحث العلمى عن حقيقة هامة ، وهى اننا اذا ابحنا للأطفال المرضى غذاء خالياً من مادة « الفينيلالانين » (١٩) ـ وهى المادة التى تسمم الجهاز العصبى وبالتالى تحدث الخلل العقلى ــ منذ الشهور الاولى من حياة الطفل المصاب بهذا المرض ، يكون هناك احتمال مرتفع جداً لنشأة الطفل دون اصابته بهذا الخلل العقلى ، وهكذا عن طريق منع غذاء معين ، وهو عمل ثقاق ، جعلنا الأطفال المصابين بهذا المرض يعيشون ــ علمياً ــ ق بيئة جديدة مختلفة ، وهى البيئة التى لا تحتوى على مادة «الفينيلالانين» ، وبالتالى ابطلنا الخلل العقلى لعدم توافر تلك المادة المسببة له ، وهكذا لم يصبح هؤلاء الأطفال معوقين عقلياً وانما هم متساوون مع الأطفال العاديين الآخرين . وبعد هذا المثال نعود الى السؤال الهام : هل نستطيع ــ اذن ــ

---

(١٧) Phenylketonuria.

(١٨) ان الغالبية العظمى من الاطفال المصابين بهذا المرض ، يعادل مستوى تحصيلهم العقلى مستوى الاطفال الذين ق نصف عمرهم الزمنى .

(١٩) Phenylalanine.

ان نغير الطبيعة البشرية ؟ يرى الاستاذ ايسينك ان اجابة هذا السؤال تقتضى تحديد معانى الالفاظ المستخدمة بدقة متناهية ، فاذا كنا نقصد بهذا السؤال ، هل نستطيع تغيير « الطراز العرقى » او « البنية الوراثية » (٢٠) ، فان الاجابة المتاحة حتى اليوم هى غالبا بالنفى ، هذا على الرغم من توافر بواكير الثورة العلمية التى قد تتيح لنا الدخول فى ميدان « الهندسة الوراثية » (٢١) ، ولكن بالنسبة للوقت الحاضر يجب ان نقبل الطراز العرقى كما هو موجود . اما اذا كنا نقصد من السؤال امكانية تغيير « الطراز المظهرى »(٢٢) ، فان الاجابة يجب ان تكون ايجابية ، لذلك عندما نقرر ان قوة تاثير العوامل البيئية فى مستوى الذكاء تعادل ٢٠٪ ، فاننا نعنى ان « الطراز المظهرى » قد خضع فعلاً – ولو بصورة جزئية – للضبط البيئى . ومن طريق تقدم البحث العلمى والكشف الدقيق عن ميكانيزمات تاثير العوامل الوراثية وكذلك العوامل البيئية ، فاننا – ولا شك – سنصل الى تغيير الطراز المظهرى للطبيعة البشرية ، واذا دفعنا حب الاستطلاع الى التساؤل عن الحدود التى تقف عندها الامكانيات فى احداث مثل تلك التغيرات ، فاننا لا نعرف شيئاً عن هذه الحدود بعد لعدم توافر البحوث العلمية الكافية فى هذا الميدان .

لم ينتقل العلامة ايسينك الى النتيجة الرابعة ، وهى تتمثل فيما يجب علينا الاقدام عليه الان ، وفى حدود المواقف التى حللها ببراعة متناهية ، ان ما يمكننا عمله الان هو الاستخدام الامثل للقدرات المتاحة فعلاً للاطفال ، وهذا افضل كثيراً من تجميد ابحاثنا حول فرض خاطئ يقرر ان جميع الاطفال يتساوون – وراثيا – فى قدراتهم العقلية . ولا يدل انخفاض مستوى قدرة عقلية معينة عند جماعة بشرية ما على ضرورة انخفاض جميع قدراتها العقلية الاخرى . ولذلك يجب ان تهتم البرامج التعليمية الحديثة بالفروق الفردية فى القدرات العقلية وكذلك بمتوسطات مستويات القدرات العقلية للجماعات البشرية المختلفة . وهو يعارض بشدة الاتجاه التعليمى القائم على أساس وجود طريقة تعليمية واحدة لجميع الاطفال – على اساس انها افضل طريقة – بدون الاهتمام بشخصياتهم وقدراتهم وظروفهم البيئية ، ان الاعتراف بالفردية البشرية يبدو امرا ضروريا لتحقيق اى تحسين فى النظم التعليمية .

واخيراً يحدد الاستاذ ايسينك المسئولية الاجتماعية للعلم فى خاتمة كتابه القيم ، ويشير فى تلك الخاتمة الى ما قاساه الانسان الاسود – لقرون عدة – من شتى الوان الاضطهاد والاستغلال والاحتقار على أيدى السلالة البيضاء ، والغريب فى الامر ، انه لا يزال حتى اليوم يوجد الكثيرون الذين ينكرون حق الانسان الاسود فى المساواة والعدالة ، ولا شك ان هؤلاء يحملون وزراً ثقيلاً ، واذا كانت الابحاث العلمية تبين دور العوامل الوراثية فى خفض مستوى ذكاء الزنوج الأمريكيين ، فانه من المحتمل جداً ان يرجع ذلك الى « الاثار البعدية » للجرائم التى اقترفها البيض فى حق آبائهم ، ويشبه هذا الموقف ما نلاحظه من تدنى مستوى فحوص الذكاء لدى الايرلنديين عند مقارنتهم بالانجليز ، فمن المحتمل جداً ان يرجع ذلك التدنى فى مستوى الذكاء الى الاضطهاد الذى عانى منه الايرلندى خلال قرون كثيرة على أيدى الانجليز .

وهكذا يتضح الهدف وهو رفع مستوى الذكاء عند الزنوج الامريكيين ، وكذلك يحدد

(٢٠) Genotype.

(٢١) Genetic Engineering.

(٢٢) Phenotype.

ايسينك المنهج وهو المزيد من الابحاث العلمية في ميدان السلالات ، ذلك الميدان الذى اهمل كثيرا خوفا مما قد يظهره من حقائق .

سادسا : النقد

استمتعت كثيرا بدراسة هذا الكتاب القيم ، الزاخر بالحقائق والموضوعات الشيقة، ويتميز المؤلف بقدرة فائقة على التحليل وعلى معالجة كمية ضخمة من الحقائق بمهارة فائقة ، ولا شك انه استطاع اماطة اللثام ـ في حدود احدث الحقائق العلمية ـ عن موضوع من أهم واخطر موضوعات النصف الثاني من القرون العشرين وهو العلاقة بين السلالة والذكاء والتربية ، ولا يعجب المرء اذا علم أن الكتاب قد اعيد طبعه ثلاث مرات في نفس السنة التي نشر فيها .

ولكن لي بعض الملاحظات ، فقد لاحظت **تأثر المؤلف بعواطفه الشخصية ـ بصفته يهوديا نشأ في المانيا النازية** ـ وقد اعترف بذلك صراحة ، وعبر عن آلامه لما تعرض له اليهود من مذابح على أيدى الألمان الاربعينات ، وكم كنت اود أن يكون عادلا" ايضا ، فيقرر في السبعينات أن هؤلاء اليهود أنفسهم يطلقون المشانق ، ليس للألمان الذين خنقوا الملايين منهم ، وانما للعرب الذين اكرموا وفادتهم منذ مئات السنين . ويبدو لى انه كان من الافضل ان تضاف الى عنوان الكتاب العبارة التالية : « دراسة تطبيقية عن الولايات المتحدة الامريكية » ليكون عنوان الكتاب معبرا حقا عن الموضوعات التي بداخله .

وعلى الرغم من الاشارة الى ان ادق واحدث الآلات (٢٣) قد استخدمت في طبعه ومراجعته ، الا انه يوجد خطأ (٢٤) مطبعي واحد يقع في صفحة ١٣١ في السطر الحادي عشر .

واخيرا اشير الى عرضه مبدأ المسئولية الجماعية عندما تحدث في الخاتمة عن ضرورة اعتراف العنصريين البيض بالمساواة في الحقوق والواجبات بين البيض والسود ، وصور هذا الاعتراف في صورة تكفير عن الجرائم التي اقترفها آباؤهم البيض ، واعتقد انه كان من الأفضل ، ونحن في القرن العشرين ، أن نستخدم مفاهيم أخرى غير المسئولية الجماعية التي تنكرها القوانين الجنائية الحديثة ، ومن امثلة ذلك الفلسفات الحديثة والايديولوجيات السياسية والقيم الدينية والأخلاقية .

* * *

(٢٣) IBM.

(٢٤) For should be four.

من الكتب الجديدة

كتب وصلت الى ادارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتحليل في الاعداد القادمة

(1) Bowett D.W., **The Search for Peace**, Routledge & Kegan Paul, London 1972.

(2) Chasteen Edgar R., **Birth Control**, Prentice Hall Inc., N.J. 1972.

(3) Eisenberg, Abne M. & Joseph A. Ilardo, **Argument:** An Alternative to violence, Prentice Hall Inc., N.J. 1972.

(4) Giffen Lois Anita, **The Theory of Profane Love Among the Arabs :** The Development of the genre University of London Press, London 1972.

(5) Martin James, **Future Developments in Telecommunications** Prentice-Hall Inc., N.J. 1971.

* * *